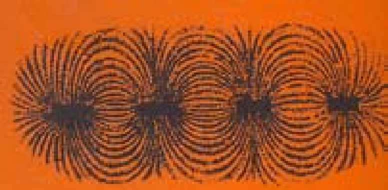
HENRI BERGSON luchó con su filosofía contra los hábitos intelectuales, negando todo sistema. Criticó incesantemente los puntos de vista del intelectualismo y creyó necesaria la orientación del espíritu hacia lo absoluto mediante una *intuición* que superara cualquier análisis. La *intuición* es el método del bergsonismo y sus reglas constituyen lo que Bergson llama la «precisión» en filosofía.

Fruto de este método son las tres grandes etapas de la filosofía bergsoniana: Duración, Memoria e Impulso vital. El profesor y filósofo francés Gilles Deleuze trata de determinar en este libro la relación y el progreso que implican.

Gilles Deleuze
EL BERGSONISMO

Gilles Deleuze

EL BERGSONISMO



CATEDRA
colección teorema

Colección Teorema

Gilles Deleuze

El bergsonismo

CATEDRA

TEOREMA

Título original de la obra: *Le Bergsonisme*

Traducción de Luis Ferrero Carracedo

Don Ramón de la Cruz, 67. 28001-Madrid
Depósito legal: M. 38.364-1987
ISBN: 84-376-0714-0
Printed in Spain
Impreso en Lavel
Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)

Índice

Capítulo primero

La intuición como método

Duración, Memoria e Impulso vital señalan las grandes etapas de la filosofía bergsoniana. El objeto de este libro consiste en la determinación de la relación entre estas tres nociones y del progreso que implican.

La *intuición* es el método del bergsonismo. La intuición no es un sentimiento ni una inspiración, no es tampoco una simpatía confusa, sino un método elaborado, incluso uno de los métodos más elaborados de la filosofía. Tiene sus reglas estrictas, que constituyen lo que Bergson llama «la precisión» en filosofía. Es verdad que Bergson insiste en esto: la intuición, tal como la entiende metódicamente, supone ya la duración. «Estas consideraciones sobre la duración nos parecieron decisivas. En un grado cada vez mayor nos movieron a erigir la intuición como método filosófico. Intuición es, por otra parte, una palabra ante la cual mantuvimos la duda durante largo tiempo»[1]. Y así

[1] PM, 1271, 25. Citamos las obras de Bergson por sus iniciales. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889: DI. *Matière et Mémoire*, 1896: MM. *Le Rire*, 1900: R. *L'Évolution créatrice*, 1907: EC. *L'Energie spirituelle*, 1919: ES. *Durée et Simultanéité*, 1922: DS. *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932: MR. *La Pensée et le Mouvant*, 1941: PM. Citamos DS según la 4.ª edición. Para todas las demás obras nuestras referencias remiten en primer lugar a la paginación de la edición del Centenario (Presses Universitaires de France) y, seguidamente, según las indicaciones de ésta, a las reimpresiones de 1939-1941.

escribe a Höffding: «La teoría de la intuición sobre la que usted insiste mucho más que sobre la de la duración se ha despejado ante mis ojos bastante después de ésta»[2].

Pero «antes» y «después» tienen muchos sentidos. Es cierto que la intuición está después en relación con la duración o la memoria. Sin embargo, a pesar de que estas nociones designan por sí mismas realidades y experiencias vividas, no por ello nos proporcionan medio alguno de *conocerlas* (con una precisión análoga a la de la ciencia). Aunque resulte extraño, se puede afirmar que la duración se quedaría en meramente intuitiva, en el sentido ordinario de la palabra, si no existiera precisamente la intuición como método, en el sentido propiamente bergsoniano. El hecho es que Bergson contaba con el método de intuición para establecer la filosofía como disciplina absolutamente «precisa», tan precisa en su dominio como la ciencia en el suyo, tan prolongable y transmisible como la ciencia misma. Además, las relaciones entre Duración, Memoria e Impulso vital permanecerían indeterminadas desde el punto de vista del conocimiento sin el hilo metódico de la intuición. Por todas estas razones es preciso hacer pasar al primer plano de una exposición la intuición como método riguroso o preciso[3].

La cuestión metodológica más general es la siguiente: ¿cómo puede la intuición formar un método, toda vez que el método implica esencialmente una o varias mediaciones y la intuición designa ante todo un conocimiento inmediato? Con frecuencia Bergson presenta la intuición como un acto simple. Pero, según él, la simplicidad no excluye una multiplicidad cualitativa y virtual, unas direcciones diversas en las que se actualiza. En este sentido

[2] *Lettre à Höffding*, 1916 (cfr. *Ecrits et Paroles*, t. III, pág. 456).

[3] Sobre el empleo de la palabra *intuición* y la génesis de dicha noción en *Données immédiates* y *Matière et Mémoire* remitimos al libro de M. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, Presses Universitaires de France, 1947, págs. 6-10.

la intuición implica una pluralidad de acepciones, de aspectos múltiples irreductibles[4]. Bergson distingue esencialmente tres tipos de actos, los cuales a su vez determinan las reglas del método: la primera se refiere al planteamiento y a la creación de los problemas; la segunda, al descubrimiento de las verdaderas diferencias de naturaleza; la tercera, a la aprehensión del tiempo real. Mostrando cómo se pasa de un sentido al otro y cuál es «el sentido fundamental» es como debemos encontrar la simplicidad de la intuición como acto vivido, para responder a la cuestión metodológica general.

* * *

REGLA PRIMERA: *Aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas.*

En efecto, nos equivocamos cuando creemos que lo verdadero y lo falso se refieren sólo a las soluciones, que sólo con las soluciones comienzan. Es éste un prejuicio social (pues la sociedad y el lenguaje que transmite sus consignas nos «dan» los problemas ya hechos, como sacados de las «carpetas administrativas de la ciudad», y nos obligan a resolverlos dejándonos un estrecho margen de libertad). Es más, se trata de un prejuicio infantil y escolar: quien «da» el problema es el maestro, siendo la tarea del alumno descubrir su solución. Por esta razón nos hemos mantenido en una especie de esclavitud. La verdadera libertad reside en un poder de decisión, de constitución de los problemas mismos: este poder, «semidivino», implica tanto la desaparición de los falsos problemas como el surgimiento creador de los verdaderos: «La verdad es que, en filosofía e incluso en otros campos, se tra-

[4] PM, 1274-1275, 29-30.

ta de *encontrar* el problema y, por consiguiente, de *plantearlo* más aún que de resolverlo. Porque un problema especulativo es resuelto en cuanto está bien planteado. Entiendo por ello que su solución existe entonces inmediatamente, aunque puede permanecer oculta y, por así decirlo, cubierta: sólo queda el *des*cubrirla. Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar. El descubrimiento atañe a lo que ya existe actual o virtualmente: era, pues, seguro que tarde o temprano tenía que llegar. La invención le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás. Ya en matemáticas, y con mucha mayor razón en la metafísica, lo más frecuente es que el esfuerzo de la invención consista en suscitar el problema, en crear los términos mediante los cuales se planteará. Planteamiento y solución del problema están aquí muy cerca de ser equivalentes: los verdaderos grandes problemas sólo son planteados cuando son resueltos»[5].

No sólo le da la razón a Bergson toda la historia de las matemáticas. Podemos también comparar la última frase del texto de Bergson con la fórmula de Marx, válida para la práctica: «La humanidad sólo se plantea los problemas que es capaz de resolver.» En ninguno de los dos casos se trata de decir que los problemas sean como la sombra de las soluciones preexistentes (todo el contexto indica lo contrario). Tampoco se trata de decir que sólo cuenten los problemas. Por el contrario, lo que cuenta es la solución; pero el problema tiene siempre la solución que merece en función de la forma en que se plantea, de las condiciones bajo las que es determinado en cuanto problema, de los medios y de los términos de que se dispone para plantearlo. En este sentido la historia de los hombres, tanto desde el punto de vista de la teoría como de la práctica, es la historia de la constitución de problemas.

[5] PM, 1293, 51-52 (sobre «el estado semidivino», cfr. 1306, 68).

En ella hacen los hombres su propia historia, y la toma de conciencia de esta actividad es como la conquista de la libertad. (Es verdad que, según Bergson, la noción del problema tiene sus raíces, más allá de la historia, en la vida misma o en el impulso vital: la vida se determina esencialmente en el acto de superar unos obstáculos, de plantear y de resolver un problema. La construcción del organismo es a la vez planteamiento de problema y solución)[6].

Pero, ¿cómo conciliar con una norma de lo verdadero este poder constituyente que el problema encierra? Si, una vez planteado el problema, definir lo verdadero y lo falso en relación con las soluciones es relativamente fácil, parece mucho más difícil decir en qué consiste lo verdadero y lo falso cuando los aplicamos al planteamiento mismo de los problemas. Muchos filósofos a este respecto parecen caer en un círculo: conscientes de la necesidad de llevar la prueba de lo verdadero y de lo falso más allá de las soluciones, se contentan con definir la verdad o la falsedad de un problema por su posibilidad o imposibilidad de recibir una solución. El gran mérito de Bergson, por el contrario, está en haber intentado una determinación intrínseca de lo falso dentro de la expresión «falso problema». De ahí una regla complementaria de la regla general precedente.

REGLA COMPLEMENTARIA: *Los falsos problemas son de dos tipos: «problemas inexistentes», que se definen por el hecho de que sus términos implican una confusión del «más» y del «menos»; «problemas mal planteados», que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados.*

Bergson propone como ejemplos del primer tipo el problema del no ser, el del desorden y el de lo posible

[6] Según Bergson, la categoría de *problema* tiene una importancia *biológica* mucho mayor que la categoría negativa de *necesidad*.

(problemas del conocimiento y del ser); como ejemplos del segundo tipo, el problema de la libertad y el de la intensidad[7]. Sus análisis a este respecto son célebres. En el primer caso consisten en mostrar que en la idea de no ser no hay *menos* sino *más* que en la idea de ser; en la de desorden no hay *menos* sino *más* que en la de orden; en la de posible no hay *menos* sino *más* que en la de real. En la idea de no-ser, en efecto, está la idea de ser más una operación lógica de negación generalizada, más el motivo psicológico particular de esta operación (cuando un ser no responde a lo que esperabamos, lo tomamos solamente como la falta o la ausencia de aquello que nos interesa). En la idea de desorden está ya la idea de orden, más su negación, más el motivo de esta negación (cuando nos encontramos con un orden que no es aquel que nosotros esperábamos). En la idea de posible hay más que en la idea de real: «pues lo posible no es más que lo real junto con un acto del espíritu que arroja su imagen al pasado una vez que se ha producido», y el motivo de este acto (cuando confundimos el surgimiento de una realidad en el universo con una sucesión de estados en un sistema cerrado)[8].

Cuando nos preguntamos «¿por qué algo más bien que nada?», o «¿por qué el orden más bien que el desorden?», o «¿por qué esto más bien que aquello (aquello que era igualmente posible)?», caemos en el mismo vicio: tomamos el más por el menos y hacemos como si el no-ser existiera antes que el ser, el desorden antes que el orden, lo posible antes que lo existente; como si el ser viniera a llenar un vacío, el orden a organizar un desorden previo, lo

[7] PM, 1336, 105. La distribución de los ejemplos varía según los textos de Bergson. Esto no tiene nada de sorprendente, ya que cada uno de los falsos problemas, como veremos, presenta ambos aspectos en proporción variable. Sobre la libertad y la intensidad como falsos problemas, cfr. PM, 1268, 20.

[8] PM, 1339, 110. Sobre la crítica del desorden y del no-ser, cfr. también EC, 683, 223 y ss. y 730, 278 y ss.

real a realizar una posibilidad primordial. El ser, el orden o lo existente son la verdad misma; pero en el falso problema hay una ilusión fundamental, un «movimiento retrógado de lo verdadero», por el cual consideramos que el ser, el orden o lo existente se preceden a sí mismos o preceden al acto creador que los constituye, retroyectando una imagen de sí mismos en una posibilidad, un desorden, un no-ser supuestamente primordiales. Este tema es esencial en la filosofía de Bergson: resume su crítica de lo negativo y de todas las formas de negación como fuentes de falsos problemas.

Los problemas mal planteados, el segundo tipo de falsos problemas, parece que hacen intervenir un mecanismo diferente: se trata en este caso de mixtos mal analizados, en los que se agrupan arbitrariamente cosas que *difieren en naturaleza.* Nos preguntamos, por ejemplo, si la felicidad se reduce o no al placer; pero quizás el término placer encierra estados irreductibles muy diversos, al igual que la idea de felicidad. Si los términos no responden a «articulaciones naturales», entonces el problema es falso y no concierne a «la naturaleza misma de las cosas»[9]. También en este caso son célebres los análisis de Bergson, cuando denuncia la intensidad como uno de dichos mixtos: al confundir la cualidad de la sensación con el espacio muscular que le corresponde, o con la cantidad de la causa física que la produce, la noción de intensidad implica una mezcla impura entre determinaciones que difieren en naturaleza, de tal modo que la pregunta: «¿cuánto aumenta la sensación?» remite siempre a un problema mal planteado[10]. Lo mismo sucede con el problema de la libertad, en el que confundimos dos tipos de «multiplicidad», la de términos yuxtapuestos en el espacio y la de estados que se funden en la duración.

[9] PM, 1293-1294, 52-53.

[10] Cfr. DI, cap. I.

Volvamos al primer tipo de falsos problemas. En ellos, dice Bergson, se toma el más por el menos. Pero de igual modo Bergson afirma que se toma en ellos el menos por el más: así como la duda sobre una acción no se añade a la acción sino en apariencia, dando en realidad testimonio de un semiquerer, así la negación tampoco se añade a *lo que niega,* dando testimonio solamente de una debilidad en *el que niega:* «Sentimos que una voluntad o un pensamiento divinamente creador está demasiado lleno de sí mismo en su inmensidad de realidad, para que la idea de una falta de orden o de una falta de ser pueda tan siquiera rozarlo. Representarse la posibilidad de un desorden absoluto y, con mayor razón, de la nada sería para él como afirmar de sí mismo que habría podido no ser en absoluto, y esto sería una debilidad incompatible con su naturaleza, que es fuerza... No es algo de más, sino de menos; es un déficit del querer»[11]. ¿Se da contradicción entre las dos fórmulas, donde el no-ser es presentado ya como un más en relación al ser, ya como un menos? No se da contradicción alguna si pensamos que lo que Bergson denuncia en los problemas «inexistentes» es *de todas maneras* la manía de pensar en términos de más y menos. La idea de desorden aparece cuando, en lugar de ver que hay dos o más órdenes irreductibles (por ejemplo, el de la vida y el del mecanismo, estando uno presente cuando el otro no lo está), retenemos solamente una idea general de orden, contentándonos con oponerla al desorden y con pensarla en correlación con la idea de desorden. La idea de no-ser aparece cuando, en lugar de captar las realidades diferentes que se van dando paso unas a otras indefinidamente, las fundimos en la homogeneidad de un Ser en general, que no tiene más remedio que oponerse a la nada, relacionarse con la nada. La idea de posible aparece

[11] PM, 1304-1305, 66.

cuando, en lugar de tomar cada instante en su novedad, relacionamos el conjunto de la existencia con un elemento preformado del que consideramos que todo sale por simple «realización».

En una palabra, cada vez que pensamos en términos de más o menos, ya hemos descuidado las diferencias de naturaleza entre ambos órdenes, o entre los seres, o entre los existentes. Por esta razón *vemos cómo el primer tipo de falsos problemas descansa en última instancia sobre el segundo:* la idea de desorden nace de una idea general de orden como mixto mal analizado, etc. Y quizá sea éste el error más general del pensamiento, el error común de la ciencia y de la metafísica: el concebirlo todo en términos de más o menos, el ver sólo diferencias de grado o diferencias de intensidad allí donde, más profundamente, hay diferencias de naturaleza.

Somos, pues, víctimas de una ilusión fundamental, que corresponde a los dos aspectos del falso problema. La noción misma de falso problema implica, en efecto, que tenemos que luchar no contra los simples errores (falsas soluciones), sino contra algo más profundo: la ilusión que nos arrastra o en la que estamos inmersos y que es inseparable de nuestra condición. Espejismo, como dice Bergson a propósito de la retroyección de lo posible. Bergson toma prestada una idea de Kant, con la libertad de poder transformarla completamente: Kant mostraba que la razón, en lo más profundo de sí misma, no engendra errores, sino ilusiones inevitables, de las que sólo podemos conjurar su efecto. Bergson trata la ilusión de una forma análoga a la de Kant, aunque determina de un modo completamente distinto la naturaleza de los falsos problemas, y aunque la crítica kantiana le parece un conjunto de problemas mal planteados. La ilusión está fundada en lo más profundo de la inteligencia y, propiamente hablando, ni está disipada ni es disipable, sino que úni-

camente puede ser *reprimida*[12]. Tendemos a pensar en términos de más y menos, es decir, a ver diferencias de grado allí donde hay diferencias de naturaleza. Contra esta tendencia intelectual sólo podemos reaccionar suscitando, también *en* la inteligencia, otra tendencia, la crítica. Pero precisamente, ¿de dónde procede esta segunda tendencia? Sólo la intuición puede suscitarla y animarla, porque encuentra las diferencias de naturaleza bajo las diferencias de grado y comunica a la inteligencia los criterios que permiten distinguir los verdaderos problemas de los falsos. Bergson muestra perfectamente que la inteligencia es la facultad que plantea los problemas en general (el instinto será más bien una facultad de encontrar soluciones)[13]. Pero únicamente la intuición decide sobre lo verdadero y lo falso en los problemas planteados, a sabiendas de que empuja a la inteligencia a volverse contra sí misma.

* * *

REGLA SEGUNDA: *Luchar contra la ilusióm, encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real*[14].

Son célebres los dualismos bergsonianos: duración-espacio, cualidad-cantidad, heterogéneo-homogéneo, continuo-discontinuo, las dos multiplicidades, memoria-materia, recuerdo-percepción, contradicción-distensión, instinto-inteligencia, las dos fuentes, etc. Incluso los títulos que Bergson coloca en la cabecera de cada página de

[12] Cfr. una nota muy importante en PM, 1306, 68.

[13] EC, 623, 152.

[14] Las diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real son términos y temas constantes en la filosofía de Bergson: cfr. especialmente PM, *passim*. En este sentido se puede hablar de un platonismo de Bergson (método de la división); a Bergson le gusta citar un texto de Platón sobre el arte de destazar y el buen cocinero. Cfr. EC, 627, 157.

sus libros dan testimonio de su gusto por los dualismos —que no constituyen, sin embargo, la última palabra de su filosofía. ¿Cuál es, por tanto, el sentido de los mismos? Según Bergson, se trata siempre de dividir un mixto siguiendo sus articulaciones naturales, es decir, en elementos que difieren en naturaleza. La intuición como método es un método de división, de espíritu platónico. Bergson no ignora que las cosas se mezclan en realidad, de hecho; la experiencia sólo nos ofrece mixtos. Pero el mal no está ahí. Por ejemplo, del tiempo nos hacemos una representación impregnada de espacio. Lo enojoso es que no sepamos distinguir en esta representación los dos elementos que la componen y que difieren en naturaleza, las dos *presencias* puras de la duración y de la extensión. Mezclamos de tal manera la extensión y la duración que ya no podemos oponer su mezcla sino a un principio que suponemos no espacial y no temporal a la vez, en relación con el cual espacio y tiempo, duración y extensión son sólo degradaciones[15]. Poniendo otro ejemplo, mezclamos recuerdo y percepción; pero no sabemos reconocer lo que corresponde a la percepción y lo que corresponde al recuerdo; ya no distinguimos en la representación las dos presencias puras de la materia y de la memoria, y sólo vemos diferencias de grado entre percepciones-recuerdos y recuerdos-percepciones. En resumen, medimos las mezclas con una unidad impura y ya mezclada. Hemos perdido la razón de los mixtos. La obsesión por lo *puro* en Bergson corresponde a esta restauración de las diferencias de naturaleza. Sólo lo que difiere en naturaleza podemos decir que es puro, pero sólo las *tendencias* difieren en naturaleza[16]. Se trata, por tanto, de dividir el mixto según

[15] EC, 764, 318.

[16] Por ejemplo: acerca de la inteligencia y el instinto que componen un mixto del que sólo se pueden disociar tendencias en el estado *puro*, cfr. EC, 610, 137.

unas tendencias cualitativas y cualificadas, es decir, según su forma de combinar la duración y la extensión definidas como movimientos, como direcciones de movimientos (así la duración-contracción y la materia-distensión). La intuición como método de división no carece de semejanza incluso con un análisis transcendental: si el mixto representa el hecho, es preciso dividirlo en tendencias o en presencias puras que no existan más que *de derecho*[17]. Se sobrepasa la experiencia hasta las condiciones de la experiencia; pero éstas no son, al modo kantiano, las condiciones de toda experiencia posible, sino las condiciones de la experiencia real.

Este es el leitmotiv bergsoniano: sólo se han visto diferencias de grado allí donde había diferencias de naturaleza. Bajo este punto esencial agrupa Bergson sus críticas principales de carácter más diverso. A la metafísica le reprochará esencialmente el haber visto sólo diferencias de grado entre un tiempo espacializado y una eternidad entendida como primera (el tiempo como degradación, distensión o disminución de ser...): todos los seres se definen dentro de una escala de intensidad entre los límites de una perfección y de una nada. Y a la ciencia le hará un reproche análogo: no hay otra definición de mecanicismo que la que invoca, de igual modo, un tiempo espacializado, conforme al cual los seres sólo representan diferencias de grado, de posición, de dimensión, de proporción. Encontramos el mecanicismo incluso en el evolucionismo, en la medida en que éste postula una evolución unilineal y nos hace pasar de una organización viviente a otra mediante simples intermediarios, transiciones o variaciones de grado. En esta ignorancia de las verdaderas diferencias de naturaleza se encuentra, en verdad, la fuente de los falsos problemas y de las ilusiones que nos abru-

[17] Sobre la oposición «de hecho-de derecho», cfr. MM, cap. I (especialmente 213, 68). Y sobre la distinción «presencia-representación», 185, 32.

man. Desde el primer capítulo de *Matière et Mémoire* muestra Bergson cómo el olvido de las diferencias de naturaleza entre la percepción y la afección, por una parte, y entre la percepción y el recuerdo, por otra, engendra toda suerte de falsos problemas, haciéndonos creer en un carácter inextensivo de nuestra percepción: «En esta idea que proyectamos fuera de nosotros de los estados puramente internos se encontrarían tantos malentendidos, tantas respuestas incompletas a cuestiones mal planteadas...»[18].

Ningún texto como este primer capítulo de *Matière et Mémoire* muestra la complejidad del manejo de la intuición como método de división. Se trata de dividir la representación en elementos que la condicionan, en presencias puras o en tendencias que difieren en naturaleza. ¿Cuál es el procedimiento de Bergson? En primer lugar, se pregunta entre qué cosas puede (o no puede) haber diferencia de naturaleza. La primera respuesta es esta: siendo el cerebro una «imagen» entre otras imágenes, o el que asegura determinados movimientos entre otros movimientos, no puede haber diferencia de naturaleza entre la facultad del cerebro llamada perceptiva y las funciones reflejas de la médula. El cerebro, por tanto, no fabrica representaciones, sino que únicamente complica la relación entre un movimiento recibido (excitación) y un movimiento ejecutado (respuesta). Entre ambos establece una separación, ya dividiendo al infinito el movimiento recibido, ya prolongándolo en una pluralidad de reacciones posibles. El hecho de que los recuerdos se aprovechen de esta separación y, propiamente hablando, «se intercalen» no cambia en nada el asunto. Por el momento podemos eliminarlos como partícipes de otra «línea». Sobre la que estamos trazando no tenemos, no podemos tener más

[18] MM, 197, 47.

que materia y movimiento, movimiento más o menos complicado, más o menos retardado. Toda la cuestión está en saber si, en esta misma línea, no tenemos ya también la percepción. En efecto, en virtud de la separación cerebral un ser sólo puede retener de un objeto material y de las acciones que emanan de él lo que le interesa[19]. Tanto es así que la percepción no es el objeto *más* algo, sino el objeto *menos* algo, menos todo aquello que no nos interesa. Esto equivale a decir que el objeto se confunde con una percepción *pura* virtual, al mismo tiempo que nuestra percepción real se confunde con el objeto, del que aparta sólo lo que no nos interesa. De ahí la célebre tesis de Bergson, de la que habremos de analizar todas las consecuencias: percibimos las cosas allí donde están, la percepción nos introduce de golpe en la materia, es impersonal y coincide con el objeto percibido. Siguiendo esta línea, todo el método bergsoniano ha consistido en buscar en primer lugar los términos entre los que *no podía* haber diferencia de naturaleza: no puede haber diferencia de naturaleza, sino sólo diferencia de grado entre la facultad del cerebro y la función de la médula, entre la percepción de la materia y la materia misma.

Estamos ya en condiciones de trazar la segunda línea, que difiere en naturaleza de la primera. Para trazar la primera hemos necesitado de *ficciones:* hemos supuesto que el cuerpo era como un puro punto matemático en el espacio, un puro instante, o una sucesión de instantes en el tiempo. Pero estas ficciones no eran más que simples hipótesis: consistían en llevar más allá de la experiencia una dirección tomada de la experiencia; sólo así podíamos

[19] MM, 186, 33: «Si los seres vivos constituyen en el universo "centros de indeterminación", y si el grado de esta indeterminación se mide por el número y altura de sus funciones, se concibe que su sola presencia pueda equivaler a la supresión de todas las partes de los objetos en las que sus funciones no están interesadas.»

despejar todo un lado de las condiciones de la experiencia. Nos queda ahora preguntarnos qué es lo que viene a llenar la separación cerebral, qué es lo que se aprovecha de ella para encarnarse. La respuesta de Bergson será triple. En primer lugar, la afectividad supone precisamente que el cuerpo es algo distinto de un punto matemático y le confiere un volumen en el espacio. En segundo lugar, los recuerdos de la memoria relacionan los instantes entre sí e intercalan el pasado en el presente. Por último, también la memoria bajo otra forma, bajo la forma de una contracción de la materia, hace surgir la cualidad. (La memoria, por tanto, hace que el cuerpo no sea algo instantáneo y le otorga una duración en el tiempo.) Henos, pues, aquí desde ahora en presencia de una nueva línea, la de la subjetividad, en la que se escalonan afectividad, memoria-recuerdo, memoria-contracción. Hay que decir que dichos términos difieren en naturaleza de los de la línea precedente (percepción-objeto-materia)[20]. En resumen, la representación en general se divide en dos direcciones que difieren en naturaleza, en dos presencias puras que no se dejan representar: la de la percepción que nos introduce *de golpe* en la materia, la de la memoria que nos introduce *de golpe* en el espíritu. Que ambas líneas se encuentren y se mezclen, una vez más, esa no es la cuestión. Esta mezcla es nuestra experiencia misma, nuestra representación. Todos nuestros falsos problemas tienen su origen en el hecho de que no sabemos sobrepasar la experiencia hasta las condiciones de la experiencia, hasta las articulaciones de lo real, y de ese modo encontrar lo

[20] No es necesario que la línea sea completamente homogénea; puede ser una línea quebrada. Así, por ejemplo, la afectividad se distingue en naturaleza de la percepción, pero no de la misma forma que la memoria: mientras que una memoria *pura* se opone a la percepción pura, la afectividad es más bien como una «impureza» que perturba la percepción (cfr. MM, 207, 60). Veremos más adelante cómo la afectividad, la memoria, etc., designan aspectos muy diversos de la subjetividad.

que difiere en naturaleza en los mixtos que nos son dados y de los que vivimos. «Percepción y recuerdo se penetran siempre, siempre intercambian algo de sus sustancias por un fenómeno de endósmosis. El papel del psicólogo estaría en disociarlos, en devolver a cada uno su pureza natural; así se esclarecería un buen número de dificultades que suscita la psicología, e incluso también la metafísica. Pero no hay nada de esto. Queremos que esos estados mixtos, todos ellos compuestos, en dosis desiguales, de percepción pura y de recuerdo puro, sean estados simples. Por eso nos condenamos a ignorar tanto el recuerdo puro como la percepción pura, a no conocer sino un solo género de fenómenos, que llamaremos ya recuerdo ya percepción según cuál de los dos aspectos predomine en él, y, por consiguiente, nos condenamos también a no encontrar entre la percepción y el recuerdo más que una diferencia de grado y no ya de naturaleza»[21].

La intuición nos empuja a sobrepasar el estado de la experiencia hasta las condiciones de la experiencia. Pero estas condiciones no son generales ni abstractas, ni son más amplias que lo condicionado; son las condiciones de la experiencia real. Bergson habla de «ir a buscar la experiencia en su fuente, o más bien por encima de ese *giro* decisivo en el que, haciendo un viraje en el sentido de nuestra utilidad, se convierte propiamente en la experiencia *humana*»[22]. Por encima del giro está precisamente el punto en que se descubren, al fin, las diferencias de naturaleza. Pero existen tantas dificultades para alcanzar este punto focal que es preciso multiplicar los actos de intuición, en apariencia contradictorios. Por este motivo nos habla Bergson, ya de un movimiento apropiado exactamente a la experiencia, ya de una ampliación, ya de una compresión y de una reducción. Porque, en primer lugar,

[21] MM, 214, 69.
[22] MM, 321, 205.

la determinación de cada «línea» implica una especie de contracción, en la que hechos en apariencia diversos se encuentran agrupados conforme a sus afinidades naturales, comprimidos según su articulación. Pero, por otra parte, hacemos avanzar cada línea más allá del giro hasta el punto en que sobrepasa nuestra experiencia: prodigiosa ampliación que nos fuerza a pensar una percepción pura idéntica a toda la materia, una memoria pura idéntica a la totalidad del pasado. En este sentido Bergson compara múltiples veces el modo de proceder de la filosofía con el procedimiento del cálculo infinitesimal: cuando la experiencia nos ha proporcionado un pequeño vislumbre que nos señala una línea de articulación, queda el prolongarla más allá de la experiencia, del mismo modo como los matemáticos, con los elementos infinitamente pequeños que columbran de la curva real, reconstituyen «la forma de la curva misma que en la oscuridad se extiende a sus espaldas»[23]. De todas maneras, no es Bergson uno de esos filósofos que asignan a la filosofía una sabiduría y un equilibrio propiamente humanos. Abrirnos a lo inhumano y a lo sobrehumano (las *duraciones* inferiores o superiores a la nuestra), sobrepasar la condición humana: éste es el sentido de la filosofía, ya que nuestra condición nos condena a vivir entre los mixtos mal analizados y a ser nosotros mismos un mixto mal analizado[24].

Pero esta ampliación, o incluso este rebasamiento, no consiste en sobrepasar la experiencia hasta los conceptos.

[23] MM, 321, 206. Parece que Bergson critica con frecuencia el análisis infinitesimal: éste tiene a bien reducir al infinito los intervalos que considera, se contenta hasta ahora con recomponer el movimiento mediante el espacio recorrido (por ejemplo, DI, 79-90, 89). Pero, más profundamente, Bergson exige que la metafísica realice por su cuenta una revolución *análoga* a la del cálculo en ciencia: cfr. EC, 773-786, 329-344. Y la metafísica debe incluso inspirarse en «la idea generatriz de nuestra matemática» para «operar las diferenciaciones y las integraciones cualitativas» (PM, 1423, 215).
[24] PM, 1315, 80.

Porque los conceptos definen solamente, a la manera de Kant, las condiciones de toda experiencia posible en general. Aquí, por el contrario, se trata de la experiencia real en todas sus particularidades. Y si es preciso ampliarla, e incluso sobrepasarla, lo es sólo para encontrar las articulaciones de las que dependen esas particularidades. Tanto es así que las condiciones de la experiencia están menos determinadas en los conceptos que en los perceptos puros[25]. Y si estos perceptos se reúnen en un concepto, se trata entonces de un concepto cortado a la medida de la cosa misma, que no le conviene más que a ella y que, en este sentido, no es más amplio que aquello de lo que debe dar cuenta. Porque cuando hemos seguido cada una de las «líneas» más allá del giro de la experiencia, es preciso encontrar también el punto en que las líneas se intersecan, las direcciones se cruzan, las tendencias que difieren en naturaleza se anudan para engendrar la cosa tal como la conocemos. Se dirá que nada es más fácil y que la experiencia misma ya nos daba este punto. La cuestión no es tan simple. Después de haber seguido las líneas de divergencia *más allá del giro*, es preciso que estas líneas se corten de nuevo, no en el punto del que habíamos partido, sino más bien en un punto virtual, en una imagen virtual del punto de partida, situada más allá del giro de la experiencia y que nos da finalmente la razón suficiente de la cosa, la razón suficiente del mixto, la razón suficiente del punto de partida. De tal modo que la expresión «por encima del giro decisivo» tiene dos sentidos: primeramente designa el momento en que las líneas, partiendo de un punto común confuso dado en la experiencia, divergen cada vez más conforme a las verdaderas diferencias de naturaleza; luego designa ese otro momento en que las líneas convergen de nuevo para darnos, esta

[25] MR, 1199-1200, 280-281.

vez, la imagen virtual o la razón distinta del punto común. Giro y nuevo giro. El dualismo es sólo un momento que debe terminar en la re-formación de un monismo. Por esta razón, después de la ampliación, sobreviene una última reducción, como después de la diferenciación tenemos la integración: «Hace tiempo hablábamos de estas líneas de hechos, cada una de las cuales sólo nos proporciona la dirección de la verdad, porque no va bastante lejos; sin embargo, prolongando dos de entre ellas hasta el punto en que se cortan, se llegará a la verdad misma... estimamos que este método de intersección puede hacer avanzar definitivamente la metafísica»[26]. Hay, pues, como dos giros sucesivos de la experiencia, en sentido inverso, que constituyen lo que Bergson llama la *precisión* en filosofía.

De ahí una REGLA COMPLEMENTARIA *de la segunda regla: lo real no es sólo lo que se divide siguiendo articulaciones naturales o diferencias de naturaleza, sino también lo que se reúne siguiendo vías que convergen en un punto ideal o virtual.*

Esta regla tiene por función particular mostrar cómo un problema que esté bien planteado tiende a resolverse por sí mismo. Por ejemplo, siguiendo con el primer capítulo de *Matière et Mémoire*, planteamos bien el problema de la memoria cuando, partiendo del mixto recuerdo-percepción, lo dividimos en dos direcciones divergentes y dilatadas, que corresponden a una verdadera diferencia de naturaleza entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia. Pero la solución del problema sólo la obtenemos por reducción cuando aprehendemos el punto original en que las dos direcciones divergentes convergen de nuevo, el punto preciso en el que el recuerdo se inserta en la percepción, el punto virtual que es como la reflexión y la razón del punto de partida. De este modo el problema del

[26] MR, 1186, 263.

alma y del cuerpo, de la materia y del espíritu sólo se resuelven mediante una extrema reducción, en la que Bergson muestra cómo la línea de la objetividad y la de la subjetividad, la línea de la observación externa y la de la experiencia interna deben converger al final de sus procesos, hasta el caso de la afasia[27].

Bergson muestra asimismo que el problema de la inmortalidad del alma tiende a resolverse mediante la convergencia de dos líneas muy diferentes: precisamente la de una experiencia de la memoria y la de una experiencia completamente distinta, la mística[28]. Todavía son más complejos los problemas que se anudan en el punto de convergencia de *tres* líneas de hechos: este es el caso de la naturaleza de la conciencia en el primer capítulo de *L'Energie spirituelle*. Hay que señalar que este método de intersección forma un verdadero probabilismo: cada línea define una probabilidad[29]. Pero se trata de un probabilismo cualitativo al ser las líneas de hechos cualitativamente distintas. En su divergencia, en la desarticulación de lo real que llevan a cabo siguiendo las diferencias de naturaleza, constituyen ya un empirismo superior, apto para plantear los problemas y sobrepasar la experiencia hasta sus condiciones concretas. En su convergencia, en la intersección de lo real a la que proceden, definen ahora un probabilismo superior, apto para resolver los problemas, para relacionar la condición con lo condicionado, de tal modo que ya no queda entre ellos ninguna distancia.

* * *

REGLA TERCERA: *Plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que del espacio*[30].

[27] PM, 1315, 80.
[28] MR, 1199-1200, 280-281.
[29] ES, 817-818, 4; 835, 27.
[30] Cfr. MM, 218, 74: «Las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unión, deben plantearse en función del tiempo más bien que del espacio.»

Esta regla da el «sentido fundamental» de la intuición: la intuición supone la duración, consiste en pensar en términos de duración[31]. Sólo podemos comprenderla volviendo al movimiento de la división que determina las diferencias de naturaleza. A primera vista parecería que una diferencia de naturaleza se establece entre dos cosas, o más bien entre dos tendencias. Esto es verdad, pero sólo superficialmente. Consideremos la división bergsoniana principal: la duración y el espacio. Cualquier otra división, cualquier otro dualismo la implica, deriva de ella o desemboca en ella. Ahora bien, no podemos contentarnos con afirmar simplemente una diferencia de naturaleza entre la duración y el espacio. La división se hace entre la duración, que «tiende» por su cuenta a asumir o sostener todas las diferencias de naturaleza (porque está dotada del poder de variar cualitativamente consigo misma), y el espacio que únicamente presenta diferencias de grado (ya que es homogeneidad cuantitativa). No hay, por tanto, diferencia de naturaleza entre las dos mitades de la división; la diferencia de naturaleza está toda ella de un lado. Cuando dividimos algo siguiendo sus articulaciones naturales, tenemos, con proporciones y figuras muy variables según el caso, por una parte, el lado espacio, en el que la cosa únicamente puede diferir en grado de las demás y *de sí misma* (aumento, disminución), y, por otra parte, el lado duración, en el que la cosa difiere en naturaleza de todas las demás y *de sí misma* (alteración).

Tomemos por caso un terrón de azúcar: tiene una configuración espacial, pero bajo este concepto no aprehendemos nunca las diferencias de grado entre este azúcar y cualquiera otra cosa. Sin embargo, tiene también una duración, un ritmo de duración, una manera de ser

[31] PM, 1275, 30.

en el tiempo, que se revela, al menos en parte, en el proceso de su disolución, y que muestra cómo dicho azúcar difiere en naturaleza no sólo de las demás cosas, sino también, sobre todo y en primer lugar, de sí mismo. Esta alteración, que forma una unidad con la esencia o la sustancia de una cosa, la aprehendemos cuando la pensamos en términos de Duración. A este respecto, la famosa fórmula de Bergson «debo esperar a que el azúcar se disuelva» tiene un sentido incluso más amplio que el que le da el contexto[32]. Significa que mi propia duración, tal como la vi, por ejemplo, en la impaciencia de mis esperas, sirve como revelador de otras duraciones que laten con otros ritmos, que difieren en naturaleza de la mía. La duración es siempre el lugar y el medio de las diferencias de naturaleza, es incluso el conjunto y la multiplicidad de las mismas; en la duración sólo hay diferencias de naturaleza, mientras que el espacio no es más que el lugar, el medio, el conjunto de las diferencias de grado.

Quizá tengamos el medio de resolver la cuestión metodológica más general. Cuando Platón elaboraba su método de la división, también se proponía dividir un mixto en dos mitades o siguiendo varias líneas. Pero todo el problema consistía en saber cómo se escogía la mitad buena: ¿por qué lo que buscábamos estaba de tal lado y no de tal otro? Se podía, por tanto, reprochar a la división el no ser un verdadero método, porque carecía de «término medio» y dependía además de una inspiración. Parece que en el bergsonismo la dificultad desaparece. Porque al dividir el mixto según dos tendencias, de las que sólo una presenta el modo en que una cosa varía cualitativamente en el tiempo, Bergson se procura efectivamente el medio de elegir en cada caso el «lado bueno», el

[32] EC, 502, 10. En el contexto, Bergson sólo otorga al azúcar una duración en la medida en que participa del conjunto del universo. Veremos más adelante el sentido de esta restricción: cfr. cap. IV.

de la esencia. En resumen, la intuición se ha convertido en método, o mejor, el método se ha reconciliado con lo inmediato. La intuición no es la duración misma. La intuición es más bien el movimiento por el que salimos de nuestra propia duración, por el que nos servimos de nuestra duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones por encima o por debajo de nosotros: «Sólo el método del que hablamos permite superar tanto el idealismo como el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque en un cierto sentido interiores a nosotros... Podemos percibir tantas duraciones como queramos, a cuál más diferente una de otra» (en efecto, las palabras *inferior* y *superior* no deben engañarnos, pues designan diferencias de naturaleza)[33]. Sin la intuición como método la duración se quedaría en una simple experiencia psicológica. Y a la inversa, sin su coincidencia con la duración la intuición no sería capaz de realizar el programa correspondiente a las reglas precedentes: la determinación de los verdaderos problemas o de las auténticas diferencias de naturaleza...

Volvamos, pues, a la ilusión de los falsos problemas. ¿De dónde procede y en qué sentido es inevitable? Bergson trae a consideración el orden de las necesidades, de la acción y de la sociedad, el cual nos inclina a retener sólo lo que nos interesa; el orden de la inteligencia, en su afinidad natural con el espacio; el orden de las ideas generales, que viene a recubrir las diferencias de naturaleza. O mejor dicho, hay ideas generales muy diversas que difieren en naturaleza, de las cuales unas remiten a las semejanzas objetivas en los cuerpos vivos, otras a las identidades objetivas en los cuerpos inanimados, otras, por último, a las exigencias subjetivas en los objetos fabricados; pero

[33] PM, 1416-1417, 206-208.

estamos prestos a formar una idea general de todas las ideas generales y a fundir las diferencias de naturaleza en este elemento de generalidad[34]. «Fundimos las diferencias cualitativas en la homogeneidad del espacio que las subtiende»[35]. Es verdad que este conjunto de razones es todavía psicológico, inseparable de nuestra condición. Debemos tener en cuenta razones más profundas. Porque si la idea de un espacio homogéneo implica una especie de artificio o de símbolo que nos separa de la realidad, no debemos olvidar que la materia y la extensión son realidades que prefiguran el orden del espacio. Aun siendo una ilusión, no sólo está fundada en nuestra naturaleza, sino también en la naturaleza de las cosas. La materia es efectivamente el «lado» por el que las cosas sólo tienden a presentar entre ellas y a nosotros diferencias de grado. La experiencia nos da mixtos; pues bien, el estado del mixto no consiste solamente en reunir elementos que difieren en naturaleza, sino también en reunirlos en condiciones tales que *no podemos* aprehender en él esas diferencias de naturaleza constituyentes. En resumen, hay un punto de vista, más aún un estado de cosas en el que las diferencias de naturaleza ya no pueden aparecer. El *movimiento retrógrado* de lo verdadero no es sólo una ilusión *sobre* lo verdadero, sino que pertenece *a* lo verdadero. Dividiendo el mixto «religión» en dos direcciones, religión estática y religión dinámica, Bergson añade: colocándonos en un determinado punto de vista, «advertiríamos una serie de transiciones y algo así como diferencias de grado allí donde realmente hay una diferencia radical de naturaleza»[36].

La ilusión, por tanto, no depende sólo de nuestra naturaleza, sino también del mundo que habitamos, del lado del ser que en primer lugar se nos presenta. Desde el principio al fin de su obra Bergson ha evolucionado de una determinada forma. Los dos puntos principales de su evolución son los siguientes: la duración le pareció cada vez menos reductible a una experiencia psicológica, para convertirse en la esencia variable de las cosas y aportar el tema de una ontología compleja. Pero por otra parte, al mismo tiempo, el espacio le parecía cada vez menos reductible a una ficción que nos separase de esa realidad psicológica, para estar también fundado en el ser y expresar una de sus dos vertientes, una de sus dos direcciones. El absoluto, dirá Bergson, tiene dos *lados:* el espíritu penetrado por la metafísica, la materia conocida por la ciencia[37]. Pero precisamente la ciencia no es un conocimiento relativo, una disciplina simbólica que se avala sólo mediante sus éxitos o su eficacia; la ciencia es ontología, es una de las dos mitades de la ontología. El Absoluto es diferencia, pero la diferencia tiene dos caras: diferencias de grado y diferencias de naturaleza. He aquí, pues, que cuando aprehendemos simples diferencias de grado entre las cosas, cuando la ciencia misma nos invita a ver el mundo bajo este aspecto, estamos todavía en un absoluto («al revelarnos la física moderna, cada vez mejor, diferencias de número detrás de nuestras distinciones de cualidad...»)[38]. Sin embargo, es una ilusión. Pero solamente lo es en la medida en que proyectamos sobre la otra vertiente el paisaje real de la primera. La ilusión sólo puede ser rechazada en función de esta otra vertiente, la de la duración, que nos da las diferencias de naturaleza *que corresponden en última instancia* a las diferencias de proporción tal como aparecen en el espacio, y antes en la materia y la extensión.

[34] PM, 1298-1303, 58-64.
[35] EC, 679, 217.
[36] MR, 1156, 225.

[37] Cfr. PM, 1278 y ss., 34 y ss. (y 1335, 104: La inteligencia «toca entonces uno de los lados del absoluto, así como nuestra conciencia toca otro...»).
[38] PM, 1300, 61.

* * *

Así pues, la intuición forma ciertamente un método con sus tres (o sus cinco) reglas. Es un método esencialmente *problematizante* (crítica de los falsos problemas e invención de los verdaderos), *diferenciante* (divisiones e intersecciones), *temporalizante* (pensar en términos de duración). Pero queda por determinar cómo la intuición supone la duración y cómo, en compensación, le da a la duración una nueva extensión desde el punto de vista del ser y del conocimiento.

CAPÍTULO II

La duración como dato inmediato

Damos por conocida la descripción de la duración como experiencia psicológica, tal como aparece en *Les Donées immédiates* y en las primeras páginas de *L'Évolution créatrice:* se trata de un «paso», de un «cambio», de un *devenir;* pero de un devenir que dura, de un cambio que es la sustancia misma. Hay que destacar que Bergson no encuentra ninguna dificultad para conciliar los dos caracteres fundamentales de la duración, continuidad y heterogeneidad[1]. Pero, definida así, la duración no sólo es experiencia vivida; es también experiencia ampliada, e incluso sobrepasada; es ya condición de la experiencia. Porque lo que da la experiencia es siempre un mixto de espacio y de duración. La duración pura nos presenta una sucesión puramente interna, sin exterioridad; el espacio, una exterioridad sin sucesión (en efecto, la memoria del pasado, el recuerdo de lo que ha pasado en el espacio implicaría ya un espíritu que dura). Entre ambos se produce una mezcla, en la que el espacio introduce la forma de sus distinciones extrínsecas o de sus «cortes» homogéneos *y* dis-

[1] Sobre este punto, cfr. el excelente análisis de A. Robinet, *Bergson* (Seghers, 1965), págs. 28 y ss.

continuos, mientras que la duración aporta su sucesión interna, heterogénea *y* continua. Somos entonces capaces de «conservar» los estados instantáneos del espacio y de yuxtaponerlos en una especie de «espacio auxiliar»; pero también introducimos en nuestra duración distinciones extrínsecas, la descomponemos en partes exteriores y la alineamos en una especie de tiempo homogéneo. Este mixto (el tiempo homogéneo se confunde con el espacio auxiliar) debe ser dividido. Incluso antes de haber tomado conciencia de la intuición como método, se encuentra ya Bergson ante la tarea de dividir el mixto. ¿Se trata ya de dividirlo siguiendo dos direcciones puras? Hasta que Bergson no plantee explícitamente el problema de un orden ontológico del espacio, se trata más bien de dividir el mixto en dos direcciones, de las que sólo una es pura (la duración), representando la otra (el espacio) la impureza que la desnaturaliza[2]. La duración será alcanzada como «dato inmediato» precisamente porque se confunde con el lado derecho, el lado bueno del mixto.

Lo importante está en que la descomposición del mixto nos revela dos tipos de «multiplicidad». Una está representada por el espacio (o más bien, si tenemos en cuenta los matices, por la mezcla impura del tiempo homogéneo): es una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, de diferenciación cuantitativa, de *diferencia de grado*, una multiplicidad numérica, *discontinua y actual*. La otra se presenta en la duración pura; es una multiplicidad interna, de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad, de discriminación cualitativa o de *diferencia de naturaleza*, una multiplicidad *virtual y continua*, irreductible al número[3].

[2] Es verdad que, desde *Les données immédiates*, Bergson indica el problema de una génesis del concepto de *espacio* a partir de una percepción de la extensión: cfr. 64-65, 71-72.

[3] DI, cap. II (y cap. III, 107, 122). El mixto mal analizado, o la confusión de dos multiplicidades, define precisamente la falsa noción de intensidad.

* * *

Nos parece que no se le ha dado demasiada importancia al empleo de esta palabra: «multiplicidad». No forma parte en modo alguno del vocabulario tradicional, sobre todo para designar un *continuo*. No sólo vamos a ver que es esencial desde el punto de vista de la elaboración del método, sino también que ya nos informa sobre los problemas que aparecen en *Les Données immédiates* y que se desarrollarán más tarde. La palabra multiplicidad no está ahí como un vago sustantivo que corresponde a la bien conocida noción filosófica de lo Múltiple en general. En efecto, *no se trata para Bergson de oponer lo Múltiple a lo Uno, sino por el contrario de distinguir dos tipos de multiplicidad.* Pues bien, este problema se remonta a un sabio genial, físico y matemático: Riemann. Riemann definía las cosas como «multiplicidades» determinables en función de sus dimensiones, o de sus variables independientes. Distinguía entre *multiplicidades discretas* y *multiplicidades continuas;* las primeras llevaban consigo el principio de su métrica (al estar dada la medida de sus partes por el número de elementos que contenían); las otras encontraban un principio métrico en otra cosa, aun cuando no fuera más que en los fenómenos que se desarrollaban en ellas o en las fuerzas que en ellas actuaban[4]. Es evidente que Bergson, en cuanto filósofo, estaba muy al corriente de los problemas generales de Riemann. No sólo su interés por las matemáticas sería suficiente para persuadirnos de ello, sino que, más particularmente, *Durée et Simultaneité* es un libro en el que Bergson confronta su propia doctrina con la de la Relatividad, la cual depende estrechamente de

[4] Sobre la teoría riemanniana de las multiplicidades, cfr. B. Riemann, *Oeuvres mathématiques* (trad. fr. Gauthier-Villars éd., «Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géometrie»), y H. Weyl, *Temps, Espace, Matière*. También Husserl, aunque en un sentido completamente distinto al de Bergson, se inspira en la teoría riemanniana de las multiplicidades.

Riemann. Si nuestra hipótesis es fundada, este libro pierde su carácter doblemente insólito, pues no surge brutalmente y sin razón, sino que trae a la luz una confrontación que había permanecido implícita hasta entonces entre la interpretación riemanniana y la interpretación bergsoniana de las multiplicidades continuas; por otra parte, si Bergson renuncia a este libro y lo denuncia, lo hace quizá porque estima que no puede proseguir la teoría de la multiplicidad hasta sus implicaciones matemáticas. En efecto, había cambiado profundamente el sentido de la distinción riemanniana. Le parecía que las multiplicidades continuas pertenecían esencialmente al dominio de la duración. Por eso para Bergson la duración no era simplemente lo indivisible o lo no-mensurable, sino más bien lo que sólo se dividía cambiando de naturaleza, lo que sólo se dejaba medir variando de principio métrico en cada estadio de la división. Bergson no se contentaba con oponer una visión filosófica de la duración a una concepción científica del espacio; trasladaba el problema al terreno de los dos tipos de multiplicidad y pensaba que la multiplicidad propia de la duración tenía por su cuenta una «precisión» tan grande como la de la ciencia; es más, debía actuar de nuevo sobre la ciencia y abrirle una vía que no se confundiera necesariamente con la de Riemann y de Einstein. Por esta razón debemos conceder una gran importancia a la forma en que Bergson, tomando la noción de multiplicidad, renueva su alcance y su reparto.

¿Cómo se define la multiplicidad cualitativa y continua de la duración por oposición a la multiplicidad cuantitativa o numérica? Un texto oscuro de *Les Données immédiates* es tanto más significativo a este respecto cuanto que anuncia los desarrollos de *Matière et Mémoire.* Dicho texto distingue lo subjetivo y lo objetivo: «Llamamos subjetivo a lo que aparece entera y adecuadamente conocido y objetivo a lo que es conocido de tal forma que la idea que de

ello tenemos actualmente podría ser sustituida por una multitud siempre creciente de impresiones nuevas»[5]. Si nos atenemos a estas fórmulas, corremos el riesgo de caer en contrasentidos que, felizmente, disipa el contexto. En efecto, Bergson precisa que un *objeto* puede estar dividido de infinitas maneras. Ahora bien, estas divisiones, incluso antes de ser efectuadas, son aprehendidas por el pensamiento como posibles sin que cambie nada en el aspecto total del objeto. Así pues, son ya visibles en la imagen del objeto: incluso sin estar realizadas, permaneciendo simplemente como posibles, son percibidas actualmente o, al menos, son perceptibles de derecho. «Esta percepción actual, y no sólo virtual, de subdivisiones en lo indiviso es precisamente lo que llamamos objetividad.» Bergson quiere decir que lo objetivo es *lo que no tiene virtualidad:* realizado o no, posible o real, todo es actual en lo objetivo. El primer capítulo de *Matière et Mémoire* desarrollará este tema con más claridad: la materia no tiene virtualidad ni potencia escondida, por lo que podemos identificarla con «la imagen»; sin duda puede haber *más* en la materia que en la imagen que nos hacemos de ella, pero no puede haber otra cosa distinta, de otra naturaleza[6]. Y en otro texto Bergson felicita a Berkeley por haber identificado cuerpo e idea justamente porque la materia «no tiene interior, no tiene fondo... no esconde nada, ni oculta nada... no posee ni potencias ni virtualidades de ninguna especie... está desplegada en superficie y se mantiene toda entera a cada instante en lo que da»[7].

En resumen, llamaremos objeto, objetivo, no solamente a lo que se divide, sino a lo que no cambia de naturaleza al dividirse. Se trata, por tanto, de lo que se divide por

[5] DI, 57, 62.
[6] MM, 218-219, 75-76.
[7] PM, 1353, 127.

diferencias de grado[8]. Lo que caracteriza al objeto es la adecuación recíproca de lo dividido y de las divisiones, del número y de la unidad. En este sentido diremos que el objeto es una «multiplicidad numérica», pues el número, y en primer lugar la unidad aritmética, es el modelo de lo que se divide sin cambiar de naturaleza. Lo mismo da decir que el número tiene sólo diferencias de grado o que sus diferencias, realizadas *o no,* son siempre actuales en él. «Las unidades con las que la aritmética forma números son unidades provisionales, susceptibles de dividirse indefinidamente, y cada una de ellas constituye una suma de cantidades fraccionarias, tan pequeñas y tan numerosas como se quiera imaginar... Si toda multiplicidad implica la posibilidad de tratar a un número cualquiera como una unidad provisional que se añade a sí misma, inversamente las unidades son verdaderos números, tan grandes como se quiera, pero que se consideran provisionalmente indescomponibles para componerlos entre ellos. Pues bien, por el hecho mismo de admitir la posibilidad de dividir la unidad en cuantas partes se quiera, esta es considerada como extensa»[9].

A la inversa, ¿qué es una multiplicidad cualitativa? ¿Qué es el sujeto o lo subjetivo? Bergson nos da el ejemplo siguiente: «Un sentimiento complejo contendrá un número bastante grande de elementos más simples; pero no podremos decir que dichos elementos están completamente realizados, en tanto no se despejen con una nitidez perfecta; y, desde el momento en que la conciencia tenga percepción distinta de los mismos, el estado psíquico que resulta de su síntesis habrá por eso mismo cambiado»[10].

[8] Cfr. MM, 341, 231: «Mientras se trate de espacio, se puede llevar la división tan lejos como se quiera; nada se cambia de este modo en la naturaleza de lo que se divide...»

[9] DI, 55-56, 60-61.

[10] DI, 57, 62.

(Por ejemplo, un complejo de amor y de odio se actualiza en la conciencia, pero el odio y el amor se vuelven conscientes en tales condiciones que difieren en naturaleza entre ellos y difieren en naturaleza del complejo inconsciente). Será, pues, un gran error creer que la duración es simplemente lo indivisible, aunque Bergson se expresa así con frecuencia por comodidad. En verdad, la duración se divide y no cesa de dividirse: por eso es una *multiplicidad.* Pero no se divide sin cambiar de naturaleza, cambia de naturaleza al dividirse: por eso es una multiplicidad no numérica, en la que, en cada estadio de la división, podemos hablar de «indivisibles». Se da *otra cosa* sin que se den *muchas:* número solamente en potencia[11]. Con otras palabras, lo subjetivo, o la duración, es lo *virtual.* De una forma más precisa, lo virtual en cuanto se actualiza, en cuanto se está actualizando, es inseparable del movimiento de su actualización, porque la actualización se lleva a cabo por diferenciación, por líneas divergentes, y crea por su propio movimiento otras tantas diferencias de naturaleza. Todo es actual en una multiplicidad numérica: no todo en ella está «realizado», pero todo en ella es actual; sólo se dan relaciones entre actuales, sólo diferencias de grado. Por el contrario, una multiplicidad no numérica, por la que se definen la duración o la subjetividad, se hunde en otra dimensión puramente temporal y no ya espacial: va de lo virtual a su actualización, se actualiza creando líneas de diferenciación que corresponden a sus diferencias de naturaleza. Dicha multiplicidad goza esencialmente de tres propiedades: la continuidad, la heterogeneidad y la simplicidad. Y en verdad no hay aquí, para Bergson, ninguna dificultad para conciliar la heterogeneidad y la continuidad.

Ese texto de *Les Données immédiates,* en el que Bergson

[11] DI, 81, 90.

distingue lo subjetivo y lo objetivo, nos parece tanto más importante cuanto que es el primero en introducir indirectamente la noción de virtual, llamada a adquirir una importancia cada vez mayor en la filosofía bergsoniana[12]. Pues, como veremos, el mismo autor que recusa el concepto de *posibilidad* —reservándole solamente un uso en relación con la materia y con los «sistemas cerrados», pero viendo siempre en él la fuente de todo tipo de falsos problemas— es el que lleva también a su punto más alto la noción de virtual, y fundamenta sobre ella toda una filosofía de la memoria y de la vida.

En la noción de multiplicidad es muy importante la forma en que se distingue de una teoría de lo Uno y de lo Múltiple. La noción de multiplicidad nos evita el pensar en términos de «Uno y Múltiple». Conocemos en filosofía muchas teorías que combinan lo uno y lo múltiple.

[12] Lo objetivo, en efecto, se define mediante partes que son percibidas actualmente, no virtualmente (DI, 57, 63). Esto implica que lo objetivo se define, en cambio, por la virtualidad de sus partes. Volvamos al texto: «Llamamos subjetivo a lo que aparece entera y adecuadamente conocido, y objetivo a lo que es conocido de tal forma que la idea que de ello tenemos actualmente podría ser sustituida por una multitud siempre creciente de impresiones nuevas.» Tomadas a la letra, estas definiciones resultan extrañas. En virtud del contexto, tendría uno ganas de invertirlas. Porque, ¿no es lo objetivo (la materia) lo que, al estar sin virtualidad, tiene un ser semejante a su «aparecer» y se encuentra, por tanto, adecuadamente conocido? ¿Y no es lo subjetivo lo que puede dividirse siempre en partes de naturaleza distinta que sólo contenía virtualmente? Uno tendría ganas de creer en un error de impresión. Pero los términos empleados por Bergson se justifican desde otro punto de vista. En el caso de la duración subjetiva, las divisiones sólo tienen valor en cuanto son efectuadas, actualizadas: «Las partes de nuestra duración coinciden con los momentos sucesivos del acto que la divide..., y si nuestra conciencia sólo puede distinguir en un intervalo un número determinado de actos elementales, si detiene en alguna parte la división, allí se detiene también la divisibilidad» (MM, 341, 232). Se puede, por tanto, decir que la división nos da adecuadamente, en cada uno de sus niveles, la naturaleza indivisible de la cosa, mientras que en el caso de la materia objetiva la división ni siquiera tiene necesidad de ser efectuada: sabemos de antemano que es posible sin ningún cambio en la naturaleza de la cosa. En este sentido es verdad que, aunque el objeto no contiene *otra cosa* que lo que conocemos, sin embargo contiene siempre *más* (MM, 289, 164); por tanto, no es conocido adecuadamente.

Todas ellas tienen en común la pretensión de recomponer lo real con ideas generales. Se nos dice: el Yo es uno (tesis) y es múltiple (antítesis), luego es la unidad de lo múltiple (síntesis). O bien, se nos dice: lo Uno es ya múltiple, el Ser desaparece en el no-ser y produce el devenir. Las páginas en las que Bergson denuncia este movimiento del pensamiento abstracto forman parte de las más bellas de su obra: tiene la impresión de que en este método *dialéctico* se parte de conceptos excesivamente amplios, cual vestidos que quedan muy holgados[13]. Lo Uno en general, lo múltiple en general, el no-ser en general...: recomponemos lo real con abstractos; pero ¿qué valor tiene una dialéctica que cree alcanzar lo real, cuando compensa la insuficiencia de un concepto demasiado amplio o demasiado general apelando al concepto opuesto, no menos amplio y general? Jamás se alcanza lo concreto combinando la insuficiencia de un concepto con la insuficiencia de su opuesto, jamás se alcanza lo singular corrigiendo una generalidad por otra generalidad. Bergson está pensando aquí evidentemente en Hamelin, cuyo *Essai sur les éléments principaux de la représentation* data de 1907. Pero también se manifiesta en estas páginas la incompatibilidad del bergsonismo con el hegelianismo, e incluso con cualquier método dialéctico. Bergson le reprocha a la dialéctica el ser un *falso movimiento*, es decir, un movimiento del concepto abstracto que, a fuerza de imprecisión, sólo va de un contrario a otro contrario[14].

Una vez más recobra Bergson acentos platónicos. Fue Platón el primero en burlarse de aquellos que decían: lo Uno es múltiple y lo múltiple uno; el Ser es no-ser; etc. En cada caso preguntaba *cuánto, cómo, dónde* y *cuándo.*

[13] PM, 1408, 196-197.

[14] En contextos muy diversos, la denuncia de la dialéctica hegeliana como falso movimiento, movimiento abstracto, incomprensión del movimiento real, es un tema frecuente en Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche.

¿«Qué» unidad de lo múltiple y «qué» múltiple de lo uno?[15]. La combinación de opuestos no nos dice nada, al formar una red tan floja que lo deja escapar todo. A las metáforas de Platón, que a Bergson tanto le gustan, referentes al arte de destazar y al buen cocinero, responden las de Bergson, que apelan al buen sastre y al vestido a la medida. Así debe ser el concepto preciso. «Lo que verdaderamente importa a la filosofía es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona... Los conceptos andan ordinariamente en parejas y representan los dos contrarios. Apenas existe realidad concreta de la que no se puedan tomar a la vez dos vistas opuestas y que, por consiguiente, no se subsuma bajo dos conceptos antagónicos. De ahí una tesis y una antítesis que en vano se intentaría reconciliar lógicamente por la razón muy simple de que nunca con conceptos, o puntos de vista, se hará una cosa... Si intento *analizar* la duración, es decir, resolverla en conceptos ya hechos, estoy obligado, por la naturaleza misma del concepto y del análisis, a tomar de *la duración en general* dos vistas opuestas, con las que pretenderé acto seguido recomponerla. Esta combinación no podrá presentar ni una diversidad de grados ni una variedad de formas: es o no es. Diré, por ejemplo, que hay, por una parte, una *multiplicidad* de estados de conciencia sucesivos y, por otra parte, una unidad que los liga. La duración será la *síntesis* de esta unidad y esta multiplicidad, operación misteriosa en la que no se ve, vuelvo a decir, cómo comportaría matices o grados»[16].

[15] Cfr. Platón, *Filebo*.

[16] PM, 1409-1416, 197-207. Es este un texto cercano al de Platón cuando denuncia las facilidades de la dialéctica. Hemos visto que el método bergsoniano de división era de inspiración platónica. El punto en común de Bergson y de Platón es, en efecto, la búsqueda de un procedimiento capaz de determinar en cada caso la «medida», el «cuál» o el «cuánto». Es verdad que Platón pensaba

Lo que Bergson invoca contra la dialéctica, contra una concepción general de los contrarios (lo Uno y lo Múltiple), es una fina percepción de la multiplicidad, una fina percepción del «cuál» y del «cuánto», de lo que llama el «matiz» o el número en potencia. La duración se opone al devenir precisamente porque es una multiplicidad, un tipo de multiplicidad que no se deja reducir a una combinación demasiado amplia en la que los contrarios, lo Uno y lo Múltiple en general, coinciden sólo a condición de ser aprehendidos en el punto extremo de su generalización, vaciados de toda medida y de toda sustancia real. Esta multiplicidad que es la duración no se confunde en modo alguno con lo múltiple, como tampoco su simplicidad se confunde con lo Uno.

Se distinguen con frecuencia dos formas de lo negativo: lo negativo de simple limitación y lo negativo de oposición. Y se asegura que la sustitución de la primera forma por la segunda, con Kant y los postkantianos, fue una revolución considerable en filosofía. Tanto más notable es que Bergson, en su crítica de lo negativo, denuncie igualmente una y otra forma. Ambas le parecen implicarse y dar testimonio de una misma insuficiencia. Pues si consideramos nociones negativas tales como la de *desorden* o la de *no-ser*, da lo mismo concebirlas, a partir del ser y del orden, como el límite de una «degradación» en cuyo intervalo todas las cosas están comprendidas (analíticamente), que concebirlas, en oposición con el ser y el

que una dialéctica afinada podía satisfacer estas exigencias. Bergson estima, por el contrario, que la dialéctica en general, comprendida la de Platón, vale solamente para el comienzo de la filosofía (y de la historia de la filosofía): la dialéctica pasa al lado de un verdadero método de división, no puede hacer otra cosa que dividir lo real según articulaciones completamente formales o verbales. Cfr. PM, 1321, 87: «Nada más natural que la filosofía se contentara en principio con eso y que haya comenzado por ser dialéctica pura. No disponía de otra cosa. Un Platón, un Aristóteles adoptan la división de la realidad que encuentran ya hecha en el lenguaje...»

orden, como fuerzas que ejercen su potencia y se combinan con su opuesto para producir (sintéticamente) todas las cosas. De tal modo que la crítica de Bergson es doble, denunciando en ambas formas de lo negativo una misma ignorancia de las *diferencias de naturaleza,* que reemplazamos ya por «degradaciones» ya por oposiciones. Lo esencial del proyecto de Bergson está en pensar las diferencias de naturaleza independientemente de toda forma de negación: hay diferencias en el ser y, sin embargo, nada negativo. Porque la negación implica siempre conceptos abstractos demasiado generales. ¿Cuál es, en efecto, la raíz común de toda negación? Ya lo hemos visto: en lugar de partir de una diferencia de naturaleza entre dos seres, nos hacemos una idea general de orden o de ser, que ya sólo podemos pensar en oposición con un no-ser en general, un desorden en general, *o bien* que sólo podemos plantear como el punto de partida de una degradación que nos lleva al desorden en general, al no-ser en general. De todas formas se ha olvidado la cuestión de las diferencias de naturaleza: ¿«qué» orden? ¿«qué» ser? Igualmente se olvida la diferencia de naturaleza entre los dos tipos de multiplicidad. En este caso nos hacemos una idea general de lo Uno, que combinamos con su opuesto, lo Múltiple en general, para recomponer todas las cosas desde el punto de vista de la fuerza contraria de lo múltiple o de la degradación de lo Uno. En verdad, la categoría de multiplicidad, con la diferencia de naturaleza que implica entre dos tipos, nos permite denunciar la mistificación de un pensamiento que procede en términos de Uno y de Múltiple. Se ve, por tanto, cómo todos los aspectos críticos de la filosofía bergsoniana participan de un mismo tema: la crítica de lo negativo de limitación, de lo negativo de oposición, de las ideas generales.

* * *

«Sometiendo al mismo análisis el concepto de movimiento...»[17]. En efecto, el movimiento como experiencia física es un mixto: por una parte, el espacio recorrido por el móvil, que forma una multiplicidad numérica divisible indefinidamente, de la que todas las partes, reales o posibles, son actuales y sólo difieren en grado; por otra parte, el movimiento puro, que es *alteración,* multiplicidad virtual cualitativa, como la carrera de Aquiles que se divide en pasos, pero que cambia de naturaleza cada vez que se divide[18]. Bergson descubre que bajo el traslado local hay siempre un transporte de otra naturaleza. Y lo que, visto desde fuera, aparece como una parte numérica que compone la carrera no es, vivido desde dentro, otra cosa que un obstáculo superado.

Pero al duplicar la experiencia psicológica de la duración con la experiencia física del movimiento, surge un problema apremiante. Desde el punto de vista de la experiencia psicológica la pregunta: «¿las cosas exteriores duran?» permanecía indeterminada. Además Bergson invocaba dos veces en *Les Données immédiates* una razón «inexpresable», una razón «incomprensible»: «¿Qué existe de la duración fuera de nosotros? El presente solamente o, si se quiere, la simultaneidad. Sin duda las cosas exteriores cambian; pero sus movimientos sólo suceden para una conciencia que los recuerda... No es preciso, por tanto, decir que las cosas exteriores duran, sino más bien que hay en ellas alguna razón inexpresable en virtud de la cual no podríamos considerarlas en momentos sucesivos de nuestra duración sin constatar que han cambiado.» «Si

[17] DI, 74, 82.

[18] Cfr. un texto muy importante en EC, 757 y ss., 310 y ss.: «Todo movimiento está articulado interiormente», etc.

las cosas no duran como nosotros, al menos debe haber en ellas alguna razón incomprensible que hace que los fenómenos parezcan sucederse unos a otros y no desarrollarse todos a la vez»[19].

Sin embargo, *Les Données immédiates* disponía ya de un análisis del movimiento. Pero el movimiento estaba planteado fundamentalmente como un «hecho de conciencia» que implica un sujeto consciente y que dura, que se confunde con la duración como experiencia psicológica. Solamente en la medida en que sea aprehendido como perteneciente a las cosas lo mismo que a la conciencia, dejará el movimiento de confundirse con la duración psicológica, desplazará, más bien, el punto de aplicación de la misma y, por esa razón, hará necesaria una participación directa de las cosas en la duración misma. Si hay cualidades en las cosas no menos que en la conciencia, si hay un movimiento de cualidades fuera de mí, es preciso que las cosas duren a su manera. Es preciso que la duración psicológica sea solamente un caso bien determinado, una apertura a una duración ontológica. Es preciso que la ontología sea posible. Pues la duración, desde el principio, ha sido definida como una multiplicidad. Esta multiplicidad, gracias al movimiento, ¿no acaba confundiéndose con el ser? Y puesto que está dotada de propiedades muy especiales, ¿en qué sentido se dirá que hay *muchas* duraciones? ¿en qué sentido *una sola*? ¿en qué sentido se superará la alternativa uno-muchos? Al mismo tiempo adquiere toda su urgencia un problema conexo. Si las cosas duran o si hay duración en las cosas, será preciso que la cuestión del espacio sea retomada sobre nuevas bases. Porque el espacio ya no será simplemente una forma de exterioridad, una especie de pantalla que desnaturaliza la duración, una impureza que viene a enturbiar lo puro, un relativo que se opone al absoluto. Será preciso que esté fundado en las cosas, en las relaciones entre las cosas y entre las duraciones, que también él pertenezca al absoluto, que tenga su «pureza». Esta va a ser la doble progresión de la filosofía bergsoniana.

[19] DI, 148, 170; y 137, 157.

CAPÍTULO III

La memoria como coexistencia virtual

La duración es esencialmente memoria, conciencia, libertad. Es conciencia y libertad porque en primer lugar es memoria. Ahora bien, esta identidad de la memoria con la duración nos la presenta Bergson siempre de dos maneras: «conservación *y* acumulación del pasado en el presente»; o bien: «*ya sea* que el presente encierra distintamente la imagen siempre creciente del pasado, *ya sea,* más bien, que testifica, mediante su continuo cambio de cualidad, la carga que uno lleva a sus espaldas, tanto más pesada cuanto más viejo uno se va haciendo»; o también: «la memoria bajo estas *dos formas:* en cuanto recubre con una capa de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en cuanto contrae una multiplicidad de momentos»[1]. En efecto, debemos expresar de dos maneras el modo en que la duración se distingue de una serie discontinua de instantes que se repiten idénticos a sí mismos: por una parte, «el momento siguiente contiene siempre, además del precedente, el recuerdo que éste le ha dejado»[2]; por

[1] ES, 818, 5; PM, 1411, 201; MM, 184, 31. El subrayado es nuestro en cada uno de los textos. No hay que confundir estas dos formas de la memoria con aquellas de las que Bergson habla al comienzo del capítulo II de MM (225, 83); no es en absoluto el mismo principio de distinción. Cfr. pág. 70, n. 35.

[2] PM, 1398, 183.

otra parte, ambos momentos se contraen o se condensan uno en otro, pues no ha desaparecido uno todavía cuando ya el otro aparece. Hay, por tanto, dos memorias, o dos aspectos de la memoria indisolublemente ligados: la memoria-recuerdo y la memoria-contracción. (Si finalmente nos preguntamos cuál es la razón de esta dualidad en la duración, sin duda la encontraremos en un movimiento que estudiaremos más adelante, por el cual el «presente» que dura se divide a cada «instante» en dos direcciones, una orientada y dilatada hacia el pasado, otra contraída, contrayéndose hacia el futuro.)

Pero la duración pura es el resultado de una división de «derecho». Es cierto que la memoria es idéntica a la duración, que es coextensiva a la duración; pero esta proposición es válida de derecho más que de hecho. El problema particular de la memoria es el siguiente: ¿cómo, por medio de qué mecanismo, la duración llega a ser memoria de hecho? ¿Cómo se actualiza lo que es de derecho? Bergson mostrará igualmente que la conciencia es de derecho coextensiva a la vida; pero, ¿cómo, en qué condiciones llega la vida a ser de hecho conciencia de sí?[3].

* * *

Retomemos el análisis del primer capítulo de *Matière et Mémoire*. Dicho análisis nos lleva a distinguir cinco sentidos o cinco aspectos de la subjetividad: 1.º la *subjetividad-necesidad*, momento de la negación (la necesidad abre una brecha en la continuidad de las cosas y retiene del objeto todo aquello que le interesa, dejando pasar el resto); 2.º la *subjetividad-cerebro*, momento de la separación o de la indeterminación (el cerebro nos da el medio de «elegir» en el objeto lo que corresponde a nuestras necesidades; él

[3] Cfr. ES, 820, 8.

mismo, al introducir una separación entre el movimiento recibido y el movimiento ejecutado, es una elección de dos formas: una, dividiendo en sí mismo y en virtud de sus vías nerviosas la excitación al infinito; otra, dejándonos elegir, en relación con las células motrices de la médula, entre varias reacciones posibles); 3.º la *subjetividad-afección*, momento del dolor (pues la afección es el tributo del cerebro o de la percepción consciente; la percepción no refleja la acción posible, el cerebro no asegura la «separación» sin destinar ciertas partes orgánicas a la inmovilidad de un papel puramente receptivo, que las expone al dolor); 4.º la *subjetividad-recuerdo*, primer aspecto de la memoria (el recuerdo es lo que viene a llenar la separación, a encarnarse o actualizarse en el intervalo propiamente cerebral); 5.º la *subjetividad-contracción*, segundo aspecto de la memoria (el cuerpo es un instante puntiforme en el tiempo de igual modo que un punto matemático en el espacio, y asegura una contracción de las excitaciones sufridas, de la que nace la cualidad).

Ahora bien, estos cinco aspectos no sólo se organizan en un orden de profundidad creciente, sino que además *se distinguen sobre dos líneas de hechos muy diferentes*. El primer capítulo de *Matière et Mémoire* pretende descomponer un mixto (la Representación) en dos direcciones divergentes: materia y memoria, percepción y recuerdo, objetivo y subjetivo (cfr. las dos multiplicidades de *Les Données...*). De entre los cinco aspectos de la subjetividad, los dos primeros participan evidentemente de la línea objetiva, pues uno se contenta con sustraer algo del objeto y el otro con instaurar una zona de indeterminación. El caso de la afección, el tercer sentido, es más complejo y sin duda depende del cruce entre las dos líneas. Pero a su vez, la positividad de la afección no es todavía la presencia de una pura subjetividad que se opondría a la objetividad pura, sino más bien la «impureza» que viene a entur-

biar a ésta[4]. El cuarto sentido, y también el quinto, son los que corresponden a la línea pura de la subjetividad. Solamente los dos aspectos de la memoria significan formalmente la subjetividad, pues las otras acepciones se concentran con preparar o asegurar la inserción de una línea en la otra, el cruce de una línea con otra.

* * *

La pregunta: ¿dónde se conservan los recuerdos? implica un falso problema, es decir, un mixto mal analizado. Se procede como si los recuerdos tuvieran que conservarse en algún sitio, como si el cerebro, por ejemplo, fuese capaz de conservarlos. Pero el cerebro está por completo sobre la línea de la objetividad: no puede tener ninguna diferencia de naturaleza con los demás estados de la materia; todo en él es movimiento como en la percepción pura que determina. (Además el término *movimiento* no ha de entenderse como el movimiento que dura, sino por el contrario como un «corte instantáneo»)[5]. Por el contrario, el recuerdo forma parte de la línea de subjetividad. Es absurdo mezclar ambas líneas concibiendo el cerebro como el depósito o el substrato de los recuerdos. Es más, bastaría el examen de la segunda línea para mostrar que los recuerdos no pueden conservarse en otro lugar que «en» la duración. *El recuerdo, por tanto, se conserva en sí.* «Nos dimos cuenta de que la experiencia interna en estado puro, al darnos una *sustancia* cuya esencia misma es *durar* y, por consiguiente, prolongar sin cesar en el presente un pasado indestructible, nos había disuadido e incluso nos había impedido indagar dónde se conserva el recuerdo. Este se conserva a sí mismo...»[6]. No tenemos,

[4] Cfr. MM, 206, 59.
[5] MM, 223, 81.
[6] PM, 1315, 80.

por otra parte, interés alguno en suponer una conservación del pasado en otro lugar que *en sí*, como, por ejemplo, en el cerebro; sería preciso que el cerebro, a su vez, tuviera el poder de conservarse a sí mismo; sería preciso conferirle a un estado de la materia, o incluso a la materia en su totalidad, ese poder de conservación que habríamos denegado a la duración[7].

Estamos tocando uno de los aspectos más profundos y quizá también de los peor comprendidos del bergsonismo: la teoría de la memoria. Entre la materia y la memoria, entre la percepción pura y el recuerdo puro, entre el presente y el pasado ha de haber una diferencia de naturaleza, como entre las dos líneas que hemos distinguido anteriormente. Tenemos tanta dificultad para pensar en una supervivencia en sí del pasado porque creemos que el pasado ya no es, que ha dejado de ser. Confundimos entonces el Ser con el ser-presente. Sin embargo, el presente *no es;* sería más bien puro devenir siempre fuera de sí. No es, sino que actúa. Su elemento propio no es el ser, sino lo activo o lo útil. Del pasado, por el contrario, hay que decir que ha dejado de actuar o de ser útil. Pero no ha dejado de ser. Inútil e inactivo, impasible, el pasado ES, en el sentido pleno de la palabra: se confunde con el ser en sí. No se podrá decir que «fue», puesto que es el en sí del ser y la forma bajo la que el ser se conserva en sí (por oposición al presente, forma bajo la que el ser se consume y sale fuera de sí). En último extremo, las determinaciones ordinarias se intercambian: del presente hay que decir que a cada instante ya «fue»; del pasado, que «es», que es eternamente, en todo momento. Esta es la diferencia de naturaleza entre el pasado y el presente[8].

[7] MM, 290, 165-166.
[8] Sin embargo, en otra ocasión afirmaba Bergson que sólo había una diferencia de grado entre ser y ser útil: la percepción, en efecto, sólo se distingue de su objeto porque retiene de él únicamente lo que nos es útil (cfr. MM, cap. I);

Pero este primer aspecto de la teoría bergsoniana perdería todo su sentido si no se subrayara su alcance extrapsicológico. Lo que Bergson denomina «recuerdo puro» no tiene existencia psicológica alguna. Por eso dice que es *virtual*, inactivo e inconsciente. Estas palabras son peligrosas, sobre todo «inconsciente», que desde Freud nos parece inseparable de una existencia psicológica singularmente eficaz y activa. Tendríamos que confrontar el inconsciente freudiano con el inconsciente bergsoniano, ya que el mismo Bergson hace la comparación[9]. No obstante, es necesario comprender desde ahora que Bergson no emplea la palabra «inconsciente» para designar una realidad psicológica fuera de la conciencia, sino para designar una realidad no psicológica: el ser tal como es en sí. Hablando con rigor, lo psicológico es el presente. Sólo el presente es «psicológico»; el pasado, por el contrario, es la ontología pura. El recuerdo puro no tiene otra significación que la ontológica[10].

Citemos un texto admirable en el que Bergson resume toda su teoría. Cuando buscamos un recuerdo que se nos escapa, «tenemos conciencia de un acto *sui generis* por el que nos distanciamos del presente para situarnos primeramente en el pasado en general y después en una determinada región del pasado: operación de tanteo análoga a la puesta a punto de un aparato fotográfico. Pero nuestro recuerdo permanece todavía en estado virtual; de este modo nos disponemos simplemente a recibirlo adoptando la actitud apropiada. Poco a poco aparece como una

hay *más* en el objeto que en la percepción, pero no hay nada que sea de otra naturaleza. Sin embargo, en este caso el ser es sólo el de la materia o del objeto percibido, un *ser presente*, pues, que no ha de distinguirse de lo útil de otro modo que no sea en grado.

[9] PM, 1316, 81.

[10] Este aspecto es profundamente analizado por M. Hyppolite, quien denuncia las interpretaciones «psicologistas» de *Matière et Mémoire:* cfr. «Du bergsonisme à l'existentialisme», *Mercure de France*, julio de 1949; y «Aspects divers de la mémoire chez Bergson», en *Revue internationale de philosophie*, octubre de 1949.

nebulosidad que se condensa y pasa del estado virtual al actual:...»[11]. También aquí es necesario evitar una interpretación demasiado psicológica del texto. Bergson habla ciertamente de un acto psicológico; pero este acto es «*sui generis*» porque consiste en dar un verdadero *salto*. Nos instalamos *de golpe* en el pasado, damos un salto al pasado como a un elemento propio[12]. Del mismo modo que no percibimos las cosas en nosotros mismos, sino allí donde están, así tampoco aprehendemos el pasado más que allí donde está, en sí mismo y no en nosotros o en nuestro presente. Hay, por tanto, un «pasado en general» que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que, como un elemento ontológico, es un pasado eterno y en todo tiempo, condición para el «paso» de todo presente particular. El pasado en general hace posibles todos los pasados. Primeramente, dice Bergson, nos situamos en el pasado en general: lo que así describe es el *salto a la ontología*. Saltamos realmente al ser, al ser en sí, al ser en sí del pasado. Se trata de salir de la psicología, se trata de una Memoria inmemorial y ontológica. Sólo después, una vez dado el salto, toma el recuerdo poco a poco una existencia psicológica: «del estado virtual pasa al actual...». Hemos ido a buscarlo allí donde está, en el Ser impasible, para darle poco a poco una encarnación, una «psicologización».

Es necesario señalar el paralelismo de otros textos con éste. Porque Bergson analiza el lenguaje de la misma forma que la memoria. La forma de comprender lo que se nos dice es idéntica a la forma de encontrar un recuerdo. No sólo no recomponemos el sentido a partir de los sonidos que escuchamos y de las imágenes a ellos asociadas, sino que nos *instalamos de golpe* en el elemento del sentido y después en una región de ese elemento. Un verdadero

[11] MM, 276-277, 148.

[12] La expresión «de golpe» es frecuente en los capítulos II y III de MM.

salto al Ser. El sentido sólo se actualiza después en los sonidos fisiológicamente percibidos así como en las imágenes psicológicamente asociadas a los mismos. Hay como una transcendencia del sentido y un fundamento ontológico del lenguaje que, como veremos, tienen suma importancia en un autor que pasa por haber hecho una crítica muy sumaria del lenguaje[13].

Es preciso instalarse de golpe en el pasado: de un salto, de un brinco. Pero también esta idea casi kierkegaardiana de un «salto» es extraña en un filósofo que pasa por ser tan amante de la continuidad. ¿Qué significado tiene? Bergson no cesa de repetir: nunca recompondréis el pasado con presentes, sean éstos cuales fueren. «La imagen pura y simple me trasladará al pasado sólo si he ido a buscarla efectivamente en el pasado»[14]. Es verdad que el pasado se nos presenta acuñado entre dos presentes: el antiguo presente que ha sido y el presente actual en relación con el cual es pasado. De ahí estas dos falsas creencias: por una parte, creemos que el pasado como tal sólo se constituye *después* de haber sido presente y, por otra parte, que en cierto modo se reconstituye por medio del nuevo presente respecto del cual ahora es pasado. Esta doble ilusión está en el corazón de todas las teorías fisiológicas y psicológicas de la memoria. Bajo su influencia se supone que entre el recuerdo y la percepción sólo se da una diferencia de grado. Nos instalamos en un mixto mal analizado. Este mixto es la imagen como realidad psicológica. La imagen, en efecto, retiene algo de las regiones donde hemos ido a buscar el recuerdo que actualiza o encarna; pero este recuerdo, precisamente, no lo actualiza sin adaptarlo a las exigencias del presente: hace de él algo presente. De este modo sustituimos la diferencia

[13] Cfr. MM, 261, 129: «El oyente se coloca de golpe entre las ideas correspondientes...»

[14] MM, 278, 150.

de naturaleza entre el presente y el pasado, entre la percepción y la memoria pura, por simples diferencias de grado entre imágenes-recuerdos y percepciones-imágenes.

Estamos demasiado acostumbrados a pensar en términos de «presente». Creemos que un presente sólo es pasado cuando otro presente lo reemplaza. Reflexionemos, sin embargo: ¿cómo podría sobrevenir un nuevo presente, si el presente anterior no pasase al mismo tiempo que *es* presente? ¿Cómo pasaría un presente cualquiera, si no fuera pasado *al mismo tiempo* que presente? Nunca se constituiría el pasado si no *se hubiera* constituido primeramente, al mismo tiempo que ha sido presente. Tenemos aquí como un planteamiento fundamental del tiempo y también la paradoja más profunda de la memoria: el pasado es «contemporáneo» del presente que *ha sido*. Si el pasado tuviera que aguardar a no ser ya, si ahora y desde ya no fuera pasado, «pasado en general», nunca podría llegar a ser lo que es, nunca sería *ese* pasado. Si no se constituyera inmediatamente, no podría ser reconstituido después a partir de un presente ulterior. Nunca el pasado se constituiría si no coexistiese con el presente cuyo pasado es[15]. El pasado y el presente no designan dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten: uno, que es el presente que no cesa de pasar; el otro, que es el pasado y que no cesa de ser, pero mediante el cual todos los presentes pasan. En este sentido hay un pasado puro, una especie de «pasado en general»: el pasado no sigue al presente, sino que es supuesto por él como la condición pura sin la cual no pasaría. Con otras palabras, cada pre-

[15] Cfr. ES, 913-914, 130-131: «Afirmamos que *la formación del recuerdo nunca es posterior a la de la percepción; tiene lugar a la vez que ésta...* Supongamos, en efecto, que el recuerdo no se creara en el curso de la percepción misma; pregunto en qué momento se originaría... Cuanto más se reflexione sobre ello menos se comprenderá que el recuerdo pueda nacer alguna vez si no se crea a la par que la percepción misma...»

sente remite a sí mismo como pasado. Sólo en Platón encontramos el equivalente de una tesis semejante: la Reminiscencia. También la reminiscencia afirma un ser puro del pasado, un ser en sí del pasado, una Memoria ontológica capaz de servir de fundamento al desarrollo del tiempo. Una vez más se deja sentir profundamente en Bergson una inspiración platónica[16].

La idea de una contemporaneidad del presente y del pasado tiene una última consecuencia. No sólo coexiste el pasado con el presente que ha sido, sino que además, como se conserva en sí (mientras que el presente pasa), es el pasado en su totalidad, el pasado integral, todo nuestro pasado el que coexiste con cada presente. La célebre metáfora del cono representa este estado completo de coexistencia. Pero dicho estado implica finalmente que en el pasado mismo figuren toda suerte de niveles en profundidad, señalando todos los intervalos posibles en esta coexistencia[17]. El pasado AB coexiste con el presente S, pero conteniendo en sí todos los cortes A'B', A"B", etcétera, que miden los grados de un acercamiento puramente ideales con relación a S. Cada uno de estos cortes es *virtual* y pertenece al ser en sí del pasado[18]. Cada uno de estos cortes o cada uno de estos niveles comprende siempre la totalidad del pasado, no tales o cuales elementos del mismo. La comprende sencillamente en un nivel más o menos dilatado, más o menos contraído. He aquí, pues, el punto exacto en el que la Memoria-contracción

[16] Este punto también podría ser objeto de una comparación entre Bergson y Proust. Sus concepciones del tiempo son extremadamente diferentes; pero ambas admiten una especie de pasado puro, un ser en sí del pasado. Es verdad que, según Proust, este ser en sí puede ser vivido, experimentado, en provecho de una coincidencia entre dos instantes del tiempo. Pero, según Bergson, el recuerdo o el pasado puros no pertenecen al dominio de lo vivido: incluso en la *paramnesia* vivimos solamente una imagen-recuerdo.

[17] La metáfora del cono es introducida primeramente en MM, 293, 169; las secciones del cono aparecen en MM, 302, 181.

[18] MM, 371, 272.

se inscribe en la Memoria-recuerdo y, en cierto modo, *la releva*. De ahí precisamente la siguiente consecuencia: al final, la duración bergsoniana no se define tanto por la sucesión cuanto por la coexistencia.

En *Les Données immédiates* la duración se define realmente por la sucesión, remitiendo al espacio las coexistencias, y por la potencia de novedad, remitiendo la repetición a la Materia. Pero, en un plano más profundo, la duración sólo es sucesión muy relativamente (hemos visto de igual modo que sólo era indivisible relativamente). La duración es ciertamente sucesión real; pero lo es porque, más profundamente, es *coexistencia virtual:* coexistencia consigo de todos los niveles, de todas las tensiones, de todos los grados de contracción y de distensión. Además, con la coexistencia es preciso reintroducir la repetición en la duración. Repetición «psíquica» de un tipo completamente distinto al de la repetición «física» de la materia. Repetición de «planos» en lugar de una repetición de elementos sobre un único y mismo plano. Repetición virtual en lugar de repetición actual. Todo nuestro pasado se juega y se retoma a la vez, se repite *al mismo tiempo* sobre todos los niveles que traza[19]. Volvamos de nuevo al «salto» que damos cuando, buscando un recuerdo, nos instalamos de golpe en el pasado. Bergson precisa que nos situamos «primeramente en el pasado en general y después en una determinada región del pasado». No se trata de una región que contenga tales elementos del pasado, tales recuerdos, en oposición a otra que contenga otros diferentes. Se trata de esos niveles distintos, cada uno de los cuales contiene todo nuestro pasado, aunque en un estado más o menos contraído. En este sentido hay regiones del Ser, regiones ontológicas del pasado «en general», coexistentes todas ellas y todas ellas «repitiéndose» unas a otras.

[19] Sobre esta *repetición metafísica*, cfr. MM, 250, 115; 302, 181.

Veremos cómo esta doctrina relanza todos los problemas del bergsonismo. Baste por ahora resumir las cuatro grandes proposiciones que dan lugar a sendas paradojas: 1.º nos colocamos de golpe, de un salto, en el elemento ontológico del pasado (paradoja del salto); 2.º hay una diferencia de naturaleza entre el presente y el pasado (paradoja del Ser); 3.º el pasado no sucede al presente que ha sido, sino que coexiste con él (paradoja de la contemporaneidad); 4.º lo que coexiste con cada presente es todo el pasado, integralmente, en niveles diversos de contracción y de distensión (paradoja de la repetición psíquica). Estas paradojas están encadenadas: cada una necesita de la otra. Y a la inversa, las proposiciones que denuncian forman también un conjunto característico de las teorías ordinarias de la memoria. Una sola y misma ilusión sobre la esencia del Tiempo, un mismo mixto mal analizado, nos hacen creer que podemos recomponer el pasado con el presente, que pasamos gradualmente de uno a otro, que uno y otro se distinguen por el antes y el después y que el trabajo del espíritu se lleva a cabo mediante la agregación de elementos (en lugar de hacerse mediante cambios de niveles, saltos verdaderos, retoques de sistemas)[20].

* * *

Nuestro problema es ahora el siguiente: ¿cómo adquiere el pasado puro una existencia psicológica?, ¿cómo se

[20] Cfr. MM, 249-250, 114. Bergson muestra con mucha claridad cómo creemos necesariamente que el pasado *sucede* al presente desde el momento en que entre ambos establecemos solamente una *diferencia de grado*: ES, 1914, 132 («Al definirse la percepción como un estado fuerte y el recuerdo como un estado débil, de tal forma que el recuerdo de una percepción no pueda ser otra cosa sino esa percepción debilitada, nos parece que, para registrar una percepción en el inconsciente, la memoria habría tenido que esperar a que la percepción se adormeciera en recuerdo. Por eso juzgamos que el recuerdo de una percepción no podría crearse con esta percepción ni desarrollarse al mismo tiempo que ella.»)

llega a actualizar ese virtual puro? Pues bien, del presente surge una invocación según las exigencias o necesidades de la situación presente. Damos el «salto» y nos instalamos no sólo en el elemento del pasado en general, sino también en tal o cual región, es decir, en tal o cual nivel que, en una especie de Reminiscencia, suponemos que corresponden a nuestras necesidades actuales. Cada nivel, en efecto, comprende la totalidad de nuestro pasado, aunque en un estado más o menos contraído. Y Bergson añade: también hay recuerdos dominantes, como puntos notables, variables de un nivel a otro[21]. Una palabra inglesa, por ejemplo, ha sido pronunciada ante mí. No es lo mismo, en virtud de la situación, tener que preguntarme cuál puede ser la lengua en general de la que esta palabra forma parte, que quién me ha dicho anteriormente esta palabra u otra semejante. Según el caso doy un salto a una u otra región del pasado, me instalo en uno u otro nivel, solicito una u otra dominante. Sucede que fracaso. Al buscar un recuerdo me instalo en un nivel demasiado contraído, demasiado estrecho para dicho recuerdo, o, por el contrario, demasiado amplio y dilatado. Habrá que rehacerlo todo de nuevo para encontrar el salto justo. Queremos insistir en esto: este análisis, que parece tener tanta finura psicológica, tiene realmente un sentido muy distinto. Se refiere a nuestra afinidad con el ser, a nuestra relación con el Ser y a la variedad de esta relación. La conciencia psicológica todavía no ha nacido, sino que va a nacer. Y nacerá precisamente porque encuentra aquí sus condiciones propiamente ontológicas.

Ante unos textos extremadamente difíciles la tarea del comentador consiste en multiplicar las distinciones, incluso y sobre todo cuando estos textos se contentan con sugerirlas más bien que establecerlas formalmente. En

[21] MM, 309-310, 190.

primer lugar no debemos confundir la invocación al recuerdo y la «evocación de la imagen». La invocación al recuerdo es ese salto súbito por el que me instalo en lo virtual, en el pasado, en una determinada región del pasado, en tal o cual nivel de contracción. Creemos que esta invocación expresa la dimensión propiamente ontológica del hombre o, más bien, de la memoria: «Pero nuestro recuerdo permanece todavía en estado virtual...»[22]. Cuando hablamos, por el contrario, de evocación o de reviviscencia de la imagen, se trata de otra cosa completamente diferente. Cuando ya nos hemos instalado en ese nivel en el que yacen los recuerdos, entonces y sólo entonces tienden éstos a actualizarse. Bajo la invocación del presente ya no tienen la ineficacia, la impasibilidad que los caracterizaba como recuerdos puros: se convierten en imágenes-recuerdos capaces de ser «evocados». Se actualizan o se encarnan. Esta actualización tiene toda suerte de aspectos, de etapas y de grados distintos[23]; pero a través de estas etapas y estos grados constituye ella (y sólo ella) la conciencia psicológica. De cualquier forma la revolución bergsoniana es clara: no vamos del presente al pasado, de la percepción al recuerdo, sino del pasado al presente, del recuerdo a la percepción.

«La memoria integral responde a la invocación de un estado presente por medio de dos movimientos simultáneos: uno de *traslación*, mediante el cual se dirige en su totalidad al encuentro de la experiencia y *se contrae* más o menos, sin dividirse, en vistas de la acción; el otro de *rotación* sobre sí misma mediante el cual *se orienta* hacia la situación del momento para presentarle la cara más útil»[24]. Tenemos ya, pues, aquí dos aspectos de la actualización: la contracción-traslación y la orientación-rotación. Nuestra pregunta es: ¿se puede confundir esta contracción-traslación con la contracción variable de las regiones y niveles del pasado, de la que acabamos de hablar? El contexto de Bergson parece que nos invita a hacerlo, ya que invoca constantemente la contracción-traslación a propósito de los cortes del cono, es decir, de los niveles del pasado[25]. Sin embargo, todo tipo de razones nos persuade de que evidentemente hay una relación entre ambas contracciones, pero que en modo alguno se confunden. Cuando Bergson habla de niveles o de regiones del pasado, éstos son tan virtuales como el pasado en general; más aún, cada uno de ellos contiene todo el pasado, aunque en un estado más o menos contraído en torno a determinados recuerdos dominantes variables. La contracción más o menos grande expresa, por tanto, la diferencia de un nivel a otro. Por el contrario, cuando Bergson habla de traslación, se trata de un movimiento necesario en la actualización de un recuerdo tomado en tal o cual nivel. La contracción ya no expresa aquí la diferencia ontológica entre dos niveles virtuales, sino el movimiento por el que un recuerdo se actualiza (psicológicamente) *al mismo tiempo* que el nivel que le es propio[26].

El contrasentido estaría efectivamente en creer que un recuerdo, para actualizarse, debe pasar por niveles más o menos contraídos a fin de aproximarse al presente como punto de contracción suprema o vértice del cono. Sería ésta una interpretación insostenible por múltiples razones. En la metáfora del cono un nivel incluso muy contraído, muy próximo al vértice, no deja de presentar, en

[22] MM, 277, 148.
[23] MM, 274-275, 145.
[24] MM, 307-308, 188 (el subrayado es nuestro).

[25] Así sucede en el texto mismo que acabamos de citar.
[26] En efecto, el nivel debe ser actualizado de igual modo que el recuerdo que encierra. Cfr. MM, 371, 272: «Estos planos, por otra parte, no están dados como cosas ya hechas, superpuestas unas a otras. Antes bien, existen virtualmente con esa existencia propia de las cosas del espíritu. La inteligencia, moviéndose en todo momento a lo largo del intervalo que los separa, los vuelve a encontrar o, más bien, los crea de nuevo sin cesar...»

cuanto que no está actualizado, una verdadera diferencia de naturaleza con dicho vértice, es decir, con el presente. Y sobre todo teniendo en cuenta que para actualizar un recuerdo no tenemos que cambiar de nivel, pues si tuviéramos que hacerlo la operación de la memoria sería imposible. Porque cada recuerdo tiene un nivel que le es propio; está demasiado desmembrado y esparcido en las regiones más anchas, demasiado reducido y comprimido en las regiones más estrechas. Si fuera preciso pasar de un nivel a otro para actualizar cada recuerdo, entonces cada recuerdo perdería su individualidad. He aquí la razón por la que el movimiento de traslación es un movimiento mediante el cual se actualiza el recuerdo al mismo tiempo que su nivel: hay contracción porque el recuerdo, llegando a ser imagen, entra en «coalescencia» con el presente. Pasa, pues, por «planos de conciencia» que lo efectúan; pero en ningún caso por los niveles intermedios, que le impedirían precisamente efectuarse. De ahí la necesidad de no confundir los *planos de conciencia,* a través de los cuales el recuerdo se actualiza, con *las regiones, los cortes, o los niveles del pasado,* según los cuales varía el estado del recuerdo siempre virtual. De ahí la necesidad de distinguir la contracción ontológica, intensiva, en la que los niveles coexisten virtualmente, contraídos o distendidos, y la contracción psicológica, traslativa, por la que cada recuerdo en su nivel (por muy distendido que esté) debe pasar para actualizarse y llegar a ser imagen.

Pero, por otra parte, dice Bergson, está la rotación. El recuerdo, en su proceso de actualización, no se contenta con operar esta traslación que lo une al presente, sino que opera también una rotación sobre sí mismo, para presentar en esta unión su «cara útil». Bergson no precisa la naturaleza de esta rotación. Debemos elaborar hipótesis a partir de otros textos. En el movimiento de traslación se actualiza, pues, todo un nivel del pasado al mismo tiempo que un determinado recuerdo. Todo el nivel se encuentra, por tanto, contraído en una representación indivisa que ya no es un recuerdo puro, pero que todavía tampoco es, hablando propiamente, una imagen. Por esa razón Bergson precisa que desde este punto de vista no hay todavía división[27]. Sin duda el recuerdo tiene su individualidad; pero ¿cómo tomamos conciencia de él?, ¿cómo lo distinguimos en la región que se actualiza con él? Partimos de esa representación indivisa (que Bergson llamará «esquema dinámico»), donde todos los recuerdos en vías de actualización están en relación de penetración recíproca, y la desarrollamos en imágenes distintas, exteriores las unas a las otras, que corresponden a tal o cual recuerdo[28]. También aquí habla Bergson de una sucesión de «planos de conciencia». Pero el movimiento ya no es el de una contracción indivisa, sino por el contrario, el de una división, de un desarrollo, de una expansión. No se podrá decir que el recuerdo se ha actualizado hasta que no haya llegado a ser imagen. Es en este momento, en efecto, cuando entra no sólo en «coalescencia», sino también en una especie de *circuito* con el presente, remitiendo la imagen-recuerdo a la imagen-percepción e inversamente[29]. De ahí la metáfora precedente de la «rotación», que prepara esta puesta en circuito.

He aquí, pues, dos movimientos de actualización, uno de contracción y otro de expansión. Vemos claramente que corresponden de un modo singular a los niveles múl-

[27] MM, 308, 188 («sin dividirse...»).

[28] ES, 936-938, 161-163. De ahí la metáfora de la pirámide para representar el esquema dinámico: «Se descenderá de nuevo desde el vértice de la pirámide hacia la base...» Es claro aquí que la pirámide es muy diferente del cono y designa un movimiento completamente distinto, orientado de otro modo. Sin embargo, en otro texto (ES, 886, 95) Bergson evoca la pirámide como sinónimo de cono; la razón de esto se halla en la ambigüedad señalada más arriba, página 65, n. 25.

[29] MM, 249-250, 114-115.

tiples del cono, distendidos unos y contraídos otros. Porque, ¿qué sucede en una criatura que se contenta con soñar? Por ser el sueño como una situación presente que no tiene otra exigencia que el reposo ni otro interés que el «desinterés», todo sucede como si la contracción faltara, como si la relación en extremo distendida del recuerdo con el presente reprodujera el nivel más distendido del pasado mismo. Y a la inversa, ¿qué sucedería en un autómata? Todo ocurriría como si la dispersión se volviera imposible, como si la distinción de imágenes ya no se efectuara y subsistiera solamente el nivel más contraído del pasado[30]. Se da, por tanto, una estrecha analogía entre los diferentes niveles del cono y los aspectos de actualización de cada nivel. *Es inevitable que éstos recubran a aquéllos* (de ahí la ambigüedad señalada precedentemente). Sin embargo, no debemos confundirlos, porque el primer tema se refiere a las variaciones virtuales del recuerdo en sí y el segundo al recuerdo para nosotros, a la actualización del recuerdo en la imagen-recuerdo.

¿Cuál es el marco común al recuerdo en vías de actualización (el recuerdo que llega a ser imagen) y a la imagen-percepción? Este marco común es el movimiento. Además, los últimos momentos de la actualización los debemos encontrar en la relación de la imagen con el movimiento, en la forma en que el movimiento se prolonga en imagen: «los recuerdos necesitan para actualizarse de un motor adyuvante»[31]. También aquí este adyuvante es doble. En un primer momento la percepción se prolonga de forma natural en movimiento; una tendencia motriz, un *esquema motor* operan una descomposición de lo percibido en función de la utilidad[32]. Esta relación de

[30] Sobre estos dos extremos, MM, 294, 170.

[31] MM, 265, 133; y 245, 108: «la última fase de la realización del recuerdo... la fase de la acción».

[32] Cfr. MM, 238-240, 100-102; 243-244, 107; 255-256, 121-122. Sobre

percepción-movimiento bastaría por sí sola para definir un reconocimiento puramente automático sin intervención de los recuerdos (o, si se quiere, una memoria instantánea que reside toda ella en los mecanismos motores). Sin embargo, los recuerdos intervienen efectivamente, pues las imágenes-recuerdos, en la medida en que se asemejan a la percepción actual, se prolongan necesariamente en los movimientos que corresponden a la percepción y se hacen «adoptar» por ella[33].

Supongamos ahora que hubiera una perturbación de esta articulación percepción-movimiento, una *perturbación mecánica* del esquema motor: el reconocimiento se haría imposible (aunque subsiste otro tipo de reconocimiento, como se ve en los enfermos que describen a la perfección un objeto que se les nombra, pero no saben «servirse» de él; o bien, que repiten correctamente lo que se les dice, pero ya no saben hablar espontáneamente). El enfermo ya no sabe orientarse, configurar, es decir, descomponer un objeto según las tendencias motrices; su percepción sólo provoca movimientos difusos. Sin embargo, los recuerdos están ahí. Es más, continúan siendo evocados, encarnándose en imágenes distintas, es decir, sufriendo esa traslación y esa rotación que caracterizan los primeros momentos de la actualización. Lo que falta, pues, es el último momento, la última *fase* de la acción. Como los movimientos concomitantes de la percepción están desorganizados, la imagen-recuerdo permanece tan inútil e ineficaz como un recuerdo puro y ya no puede prolongarse en acción. He aquí el primer hecho importante: los casos de ceguera y de sordera psíquicas o verbales con supervivencia de los recuerdos[34].

todo no hay que confundir el *esquema motor* con el *esquema dinámico*; ambos intervienen en la actualización, pero en fases completamente diferentes: uno es puramente sensorio-motor, el otro, psicológico y mnemónico.

[33] MM, 241, 104.

[34] Cfr. MM, 252-253, 118-119.

Pasemos al segundo tipo de relación percepción-movimiento, que define las condiciones de un reconocimiento atento. No se trata ya de movimientos que «prolongan nuestra percepción para extraer de ella efectos útiles» y que descomponen el objeto en función de nuestras necesidades, sino de movimientos que renuncian al efecto, que nos *hacen volver* al objeto para restituir su detalle y su integralidad. En este caso las imágenes-recuerdos, análogas a la percepción presente, adquieren un papel «preponderante y no ya accesorio», regular y no ya accidental[35]. Supongamos que este segundo tipo de movimiento está perturbado *(perturbación dinámica* y no ya mecánica de las funciones sensorio-motrices)[36]. Puede que el reconocimiento automático permanezca, pero el recuerdo ciertamente parece haber desaparecido. Estos casos, por ser los más frecuentes, han inspirado la concepción tradicional de la afasia como desaparición de los recuerdos almacenados en el cerebro. Todo el problema de Bergson consiste en esto: ¿qué es exactamente lo que ha desaparecido?

Primera hipótesis: ¿Es el recuerdo puro? Evidentemente no, porque el recuerdo puro no es de naturaleza psicológica y es imperecedero. Segunda hipótesis: ¿Es la capacidad de evocar el recuerdo, es decir, de actualizarlo en una imagen-recuerdo? Es cierto que Bergson se expresa a veces de este modo[37]. Sin embargo, la cuestión es

[35] MM, 244, 107. Hay, por tanto, dos formas de reconocimiento, una automática y otra atenta, a las que corresponden sendas formas de memoria, una motriz y «cuasi-instantánea» y otra representativa y que dura. Sobre todo no se debe mezclar esta distinción, que se hace desde el punto de vista de la actualización del recuerdo, con una distinción completamente diferente, que se hace desde el punto de vista de la Memoria en sí (memoria-recuerdo y memoria-contracción).

[36] Sobre los dos tipos de perturbaciones, cfr. tres textos esenciales: 245-108, 253-118, 314-196 (en este último texto es donde Bergson distingue las perturbaciones mecánicas y dinámicas).

[37] Cfr. MM, 253, 119 («la evocación de los recuerdos está impedida»); y también 245, 108.

más complicada, porque los dos primeros aspectos de la actualización (traslación y rotación) dependen de una actitud psíquica y los dos segundos (los dos tipos de movimiento) dependen de la sensorio-motricidad y de actitudes del cuerpo. Cualesquiera que sean la solidaridad y la complementariedad de ambas dimensiones, una no puede anular completamente a la otra. Cuando sólo están afectados los movimientos del reconocimiento automático (perturbaciones mecánicas de la sensorio-motricidad), entonces el recuerdo mantiene con la misma integridad su actualización psíquica y conserva su «aspecto normal»; pero ya no puede prolongarse en movimiento, al resultar imposible el estadio corporal de su actualización. Cuando están afectados los movimientos del reconocimiento atento (perturbaciones dinámicas de la sensorio-motricidad), entonces la actualización psíquica está sin duda mucho más comprometida que en el caso precedente, porque aquí la actitud corporal es realmente una condición de la actitud mental. Bergson mantiene, sin embargo, que incluso aquí ningún recuerdo es «sustraído». Solamente hay «ruptura de equilibrio»[38]. Quizá sea preciso comprender que los dos aspectos psíquicos de la actualización subsisten, pero que están como disociados por falta de una actitud corporal en la que pudieran insertarse o combinarse. En este caso, o bien tendrían lugar la traslación y la contracción, pero faltaría el movimiento complementario de la rotación, puesto que no habría ninguna imagen-recuerdo distinta (o, al menos, parecería abolida toda una categoría de imágenes-recuerdos); o bien, por el contrario, la rotación tendría lugar y se formarían imágenes distintas, aunque distanciadas de la memoria y que habrían renunciado a su solidaridad con las otras. En todo caso no basta con decir que según Bergson el re-

[38] MM, 314, 196.

cuerdo puro se conserva siempre; es preciso decir también que la enfermedad no suprime nunca la imagen-recuerdo como tal, sino que pone en peligro solamente tal o cual *aspecto* de su actualización.

He aquí, por tanto, cuatro aspectos de la actualización: la traslación y la rotación, que forman los momentos propiamente psíquicos; el movimiento dinámico, que es la actitud del cuerpo necesaria para el buen equilibrio de las dos determinaciones precedentes; por fin, el movimiento mecánico, el esquema motor que representa el último estadio de la actualización. Se trata, en todo esto, de la adaptación del pasado al presente, de la utilización del pasado en función del presente, de lo que Bergson llama «la atención a la vida». El primer momento asegura un punto de encuentro del pasado con el presente: literalmente, el pasado se dirige hacia el presente para encontrar un punto de contacto (o de contracción) con él. El segundo momento asegura una transposición, una traducción, una expansión del pasado en el presente: las imágenes-recuerdos restauran en el presente las distinciones del pasado, al menos aquéllas que son útiles. El tercer momento, la actitud dinámica del cuerpo, asegura la armonía de los dos momentos precedentes, corrigiendo al uno por medio del otro y llevándolos hasta el final. El cuarto momento, el movimiento mecánico del cuerpo, asegura la utilidad propia del conjunto y su rendimiento en el presente. Pero precisamente esta utilidad, este rendimiento serían nulos si no se les añadiera a los cuatro momentos una condición que es válida para todos. Hemos visto que el recuerdo puro es contemporáneo del presente que *ha sido*. El recuerdo, cuando se está actualizando, tiende por tanto a actualizarse en una imagen contemporánea de dicho presente. Ahora bien, es evidente que una imagen-recuerdo tal, que un «recuerdo del presente» tal sería completamente inútil, ya que sólo vendría a duplicar la

imagen-percepción. Es preciso que el recuerdo se encarne, no en función de su propio presente (del que es contemporáneo), sino en función de un nuevo presente en relación con el cual es ahora pasado. Esta condición se realiza normalmente por la naturaleza misma del presente, que no cesa de pasar, de ir hacia adelante y de abrir una separación. He aquí, pues, el quinto aspecto de la actualización: una especie de desplazamiento mediante el cual el pasado se encarna únicamente en función de un presente distinto de aquél que él ha sido (la perturbación correspondiente a este último aspecto sería la *paramnesia,* en la que se actualizaría el «recuerdo del presente» como tal)[39].

* * *

Así se define un inconsciente psicológico distinto del inconsciente ontológico. Éste corresponde al recuerdo puro, virtual, impasible, inactivo, *en sí.* Aquél representa el movimiento del recuerdo cuando se está actualizando: los recuerdos, como los posibles en Leibniz, tienden entonces a encarnarse, presionan para ser recibidos, ya que es precisa toda una represión surgida del presente y de «la atención a la vida» para rechazar aquéllos que son inútiles o peligrosos[40]. No hay contradicción alguna entre sendas descripciones de dos inconscientes distintos. Es más, toda la obra de *Matière et Mémoire* es un juego entre ambos, con consecuencias que nos quedan por analizar.

[39] ES, 925-928, 146-150.
[40] ES, 896, 107.

Capítulo IV

¿Una o muchas duraciones?

El método bergsoniano presentaba dos aspectos principales, uno dualista y otro monista. Primeramente había que seguir las líneas divergentes o las diferencias de naturaleza más allá del «giro de la experiencia»; después, todavía más allá, era preciso encontrar el punto de convergencia de esas líneas y restaurar los derechos de un nuevo monismo[1]. Este programa se encuentra realizado efectivamente en *Matière et Mémoire.* En efecto, primeramente despejamos la diferencia de naturaleza entre la línea de objeto y la de sujeto: entre la percepción y el recuerdo, la materia y la memoria, el presente y el pasado. ¿Qué es lo que sucede después? Sin duda resulta que la diferencia de naturaleza entre el recuerdo y la percepción tiende a borrarse cuando aquél se actualiza. Sólo hay, sólo puede haber diferencias de grado entre las imágenes-recuerdos y las percepciones-imágenes[2]. Por esto mismo,

---

[1] Cfr. más arriba, págs. 24-27.

[2] MM, 225, 83: «Se pasa, por grados imperceptibles, de los recuerdos ordenados a lo largo del tiempo a los movimientos que configuran su acción naciente o posible en el espacio...»; 266, 135: «Hay ahí un progreso continuo... En ningún momento se puede decir con precisión que la idea o que la imagen-recuerdo termina, que la imagen-recuerdo o que la sensación comienza»; 270, 140: «A medida que estos recuerdos toman la forma de una representación más

cuando nos falta el método de intuición permanecemos irremediablemente prisioneros de un mixto psicológico mal analizado, en el que no se pueden discernir las diferencias de naturaleza originales.

Pero es claro que en este nivel no disponemos todavía de un verdadero punto de unidad. El punto de unidad debe dar razón del mixto *por el otro lado* del giro de la experiencia y no confundirse con él en la experiencia. En efecto, Bergson no se contenta con decir que entre la imagen-recuerdo y la percepción-imagen se dan sólo diferencias de grado, sino que además presenta una proposición ontológica mucho más importante: *si el pasado coexiste con su propio presente y además coexiste consigo mismo en diversos niveles de contracción, debemos reconocer que el presente es solamente el nivel más contraído del pasado.* En este caso el presente puro y el pasado puro, la percepción pura y el recuerdo puro en cuanto tales, la materia y la memoria puras sólo tienen diferencias de distensión y de contracción, encontrando así una unidad ontológica. Al descubrir en el fondo de la memoria-recuerdo una memoria-contracción más profunda, hemos fundado la posibilidad de un nuevo *monismo.* Nuestra percepción contrae a cada instante «una multitud incalculable de elementos rememorados», nuestro presente contrae infinitamente nuestro pasado a cada instante: «Los dos términos que primeramente habíamos separado se vuelven a soldar íntimamente»[3]. En efecto, ¿qué es una sensación? Es la operación de contraer trillones de vibraciones sobre una superficie receptiva. De ellas sale la cualidad, que no es otra cosa que la cantidad contraída. De este modo la noción de contracción (o de tensión) nos proporciona el medio para superar la dualidad cantidad homogénea-cualidad

completa, más concreta y más consciente, tienden más a confundirse con la percepción que los atrae y cuyo cuadro adoptan.»

[3] MM, 292, 168.

heterogénea y de hacernos pasar de una a otra en un movimiento continuo. Y a la inversa, si es verdad que nuestro presente, mediante el cual nos insertamos en la materia, es el grado más contraído de nuestro pasado, la materia será a su vez como un pasado infinitamente dilatado, distendido (tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando el siguiente aparece). De este modo la idea de distensión —o de extensión [como acción de extender]— sobrepasa la dualidad de lo inextenso y de lo extenso y nos proporciona el medio para pasar de uno a otro. Porque la percepción es extensa y la sensación extensiva en la medida en que lo que contraen es precisamente algo extendido, es precisamente algo distendido (la percepción nos lleva a disponer del espacio «en la exacta proporción» en que disponemos del tiempo)[4].

De ahí la importancia de *Matière et Mémoire:* el movimiento se atribuye a las cosas mismas, de tal modo que las cosas materiales participan directamente de la duración, formando un caso límite de duración. La obra *Les Données immédiates* es superada: el movimiento está tanto fuera de mí como en mí y, a su vez, el Yo es sólo un caso entre otros en la duración[5]. Pero entonces se plantea todo tipo de problemas. Debemos distinguir de entre ellos dos fundamentales.

1.º ¿No se da una contradicción entre los dos momentos del método, entre el dualismo de las diferencias de naturaleza y el monismo de la contracción-distensión? Porque en nombre del primero denunciamos a los filósofos que se atenían a las diferencias de *grado* y de *intensidad.* Más aún, lo que denunciamos eran las falsas nociones de grado y de intensidad, al igual que la de contrariedad, o

[4] Sobre la superación de ambos dualismos, cantidad-cualidad y extenso-inextenso, cfr. MM, caps. I y IV.

[5] Sobre el movimiento como perteneciente a las cosas lo mismo que al Yo, cfr. MM, 331, 219; 340, 230.

de negación, fuentes de todos los falsos problemas. Ahora bien, ¿no está Bergson restaurando todo lo que había derribado? ¿Qué diferencias puede haber entre la distensión y la contracción salvo las diferencias de grado y de intensidad? El presente no es más que el grado más contraído del pasado y la materia no es más que el grado más distendido del presente *(mens momentanea)*[6]. Y si se intenta corregir lo que aquí hay de demasiado «gradual», sólo podrá hacerse reintroduciendo en la duración toda la contrariedad y toda la oposición que Bergson había denunciado como otras tantas concepciones abstractas e inadecuadas. Huimos de la materia como degradación de la duración sólo por caer en una materia-«inversión» de la duración[7]. ¿En qué queda el proyecto bergsoniano de mostrar que la Diferencia como diferencia de naturaleza podía y debía comprenderse independientemente de lo negativo (negativo tanto de degradación como de oposición)? Parece que la peor de las contradicciones se instala en el corazón del sistema. Todo se vuelve a introducir de nuevo: los grados, la intensidad, la oposición.

2.º Suponiendo incluso que este problema está resuelto, ¿podemos hablar de un monismo recobrado? Sí en un sentido: en la medida en que todo es duración. Pero también caemos de inmediato en una especie de pluralismo cuantitativo, ya que la duración se disipa en todas esas diferencias de grado, de intensidad, de distensión y de contracción que la afectan. De ahí la importancia de la pregunta: ¿es la duración una o muchas y en qué sentido? ¿Se ha superado verdaderamente el dualismo o se ha diluido en un pluralismo? Es ésta la pregunta por la que debemos comenzar.

* * *

Pues bien, los textos de Bergson al respecto parecen extremadamente variables. Los de *Matière et Mémoire* van lo más lejos posible en la afirmación de una pluralidad radical de duraciones: el universo está hecho de modificaciones, perturbaciones, cambios de tensión y de energía y de nada más. Sin duda Bergson habla de una pluralidad de *ritmos* de duración; pero en el contexto, a propósito de las duraciones más o menos lentas o rápidas, precisa que cada duración es un absoluto y que cada ritmo es una duración[8]. En un texto esencial de 1903 insiste sobre el progreso logrado después de *Les Données immédiates:* la duración psicológica, nuestra duración, es sólo un caso entre otros dentro de una infinidad de casos, es «una cierta tensión bien determinada, cuya determinación misma aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles»[9]. He aquí que, conforme a *Matière et Mémoire,* la psicología es sólo una abertura a la ontología, un trampolín para una «instalación» en el Ser. Pero apenas nos hemos instalado, advertimos que el Ser es múltiple,

[6] *Reintroducción del tema de los grados y de las intensidades:* cfr. MM, cap. IV, *passim,* y 355, 250: «Entre la materia bruta y el espíritu más capacitado para la reflexión se dan todas las intensidades posibles de la memoria, o lo que es lo mismo, todos los grados de libertad»; EC, 665, 201: «Nuestro sentimiento de la duración, quiero decir, la coincidencia de nuestro yo consigo mismo, admite grados»; y ya en DI, 156, 180: «Es que se pasa por grados imperceptibles de la duración concreta, cuyos elementos se penetran, a la duración simbólica, cuyos elementos se yuxtaponen, y por consiguiente, de la actividad libre al automatismo consciente.»

[7] *Reintroducción del tema de lo negativo* como limitación y como oposición a la vez: cfr. EC, 571 y ss., 90 y ss. (la materia es a la vez limitación del movimiento y obstáculo para el movimiento, «es una negación más bien que una realidad positiva»); 666, 202 (la materia como «inversión», «interversión», «interrupción»...). Estos textos, sin embargo, están próximos a aquellos en los que Bergson recusa la noción de negativo.

[8] Cfr. MM, 337, 226, sobre las modificaciones y perturbaciones; 342, 232-233, sobre los ritmos irreductibles; 331-332, 219, sobre el carácter absoluto de las diferencias.

[9] PM, 1416-1419, 207-209 (las dos citas siguientes están extraídas de este mismo texto, que es muy importante para toda la filosofía de Bergson).

que la duración es muy numerosa, que la nuestra está acuñada entre duraciones más relajadas y duraciones más tensas, más intensas: «Desde entonces se advierten duraciones tan numerosas como se quiera, a cual más diferente una de otra...» La idea de una coexistencia virtual de todos los niveles del pasado, de todos los niveles de tensión, es extendida, por tanto, al conjunto del universo. Esta idea no sólo significa mi relación con el ser, sino también la relación de todas las cosas con el ser. Todo sucede como si el universo fuera una formidable Memoria. Y Bergson se felicita de la potencia del método de intuición: sólo él nos «permite superar tanto el idealismo como el realismo, afirmar la existencia de objetos *inferiores y superiores* a nosotros, aunque en un cierto sentido interiores a nosotros, y hacerlos coexistir conjuntamente sin dificultad». Esta extensión de la coexistencia virtual a una infinidad de duraciones específicas aparece claramente en *L'Évolution créatrice*, donde la vida es comparada con una memoria, correspondiendo los géneros o las especies a grados coexistentes de esta memoria vital[10]. Tenemos aquí, por tanto, una visión ontológica que parece implicar un pluralismo generalizado.

Pero precisamente en *L'Évolution créatrice* está perfectamente señalada una importante restricción: si se dice que las cosas duran, no es tanto en sí mismas o absolutamente cuanto en relación con el Todo del universo, del que participan en la medida en que sus distinciones son artificiales. Así, el terrón de azúcar nos hace esperar sólo porque, a pesar de su corte arbitrario, se abre al universo en su conjunto. En este sentido ninguna cosa tiene ya duración propia. Sólo tendrán una duración los seres semejantes a nosotros (duración psicológica), después los vivientes que forman de modo natural sistemas cerrados

[10] Cfr. EC, 637, 168.

relativos, y finalmente el Todo del universo[11]. Ya no se trata, por tanto, de un pluralismo generalizado sino restringido.

Finalmente *Durée et Simultanéité* recapitula todas las hipótesis posibles: pluralismo generalizado, pluralismo restringido, monismo[12]. Según la primera habría coexistencia de ritmos completamente diferentes, de duraciones realmene distintas y, por tanto, multiplicidad radical del Tiempo. Bergson añade que ya había planteado anteriormente esta hipótesis, pero que fuera de nosotros sólo se podía aplicar a las especies vivientes: «No advertimos entonces, no vemos todavía hoy razón alguna para extender al universo material esta hipótesis de una multiplicidad de duraciones.» De ahí la segunda hipótesis: las cosas materiales fuera de nosotros no se distinguirían por duraciones absolutamente diferentes sino por una cierta forma relativa de participar en nuestra duración y de escandirla. Parece que Bergson condensa aquí la doctrina provisional de *Les Données immédiates* (habría una participación misteriosa de las cosas en nuestra duración, una «razón inexpresable») y la doctrina más elaborada de *L'Évolution créatrice* (esta participación en nuestra duración se explicaría por la pertenencia de las cosas al Todo del universo). Pero incluso en el segundo caso se mantiene el misterio respecto a la naturaleza del Todo y a nuestra relación con él. De ahí la tercera hipótesis: sólo habría un tiempo único, una duración única de la que todo participaría, incluidas nuestras conciencias, incluidos los seres vivos, inclui-

[11] EC, 502, 10: «¿Qué puede decirse sino que el vaso de agua, el azúcar y el proceso de disolución del azúcar en el agua son sin duda abstracciones, y que el Todo en el que han sido recortadas por mis sentidos y mi entendimiento progresa quizá al modo de una conciencia?» Sobre el carácter particular del ser vivo y su semejanza con el Todo, cfr. EC, 507, 15. Pero ya *Matière et Mémoire* invocaba el Todo como la condición bajo la cual se atribuía a las cosas un movimiento y una duración: MM, 329, 216; 332, 220.

[12] DS, 57-58.

da la totalidad del mundo material. Ahora bien, para sorpresa del lector Bergson presenta esta hipótesis como la más satisfactoria: *un solo Tiempo, uno, universal, impersonal*[13]. En resumen, un monismo del Tiempo... Nada más sorprendente. Cualquiera de las otras dos hipótesis hubiera parecido expresar mejor el estado del bergsonismo, ya fuese según *Matière et Mémoire*, ya según *L'Évolution créatrice*. Es más, ¿ha olvidado Bergson que desde *Les Données immédiates* definía la duración, es decir, el tiempo real como una «multiplicidad»?

¿Qué es lo que ha sucedido? Sin duda la confrontación con la teoría de la Relatividad. Esta confrontación se le imponía a Bergson porque la Relatividad, por su cuenta, invocaba a propósito del espacio y del tiempo conceptos como los de expansión y de contracción, de tensión y de dilatación. Pero, sobre todo, esta confrontación no surgía bruscamente: estaba preparada por la noción fundamental de Multiplicidad, que Einstein recogía de Riemann y que Bergson había utilizado por su cuenta en *Les Données immédiates*. Retengamos sumariamente los principales rasgos de la teoría de Einstein tal como Bergson la resume: todo parte de una determinada idea del movimiento, que entraña una contracción de los cuerpos y una dilatación de su tiempo; a partir de ella se concluye con una dislocación de la simultaneidad, dejando de ser simultáneo para un sistema móvil lo que lo es para un sistema fijo; es más, en virtud de la relatividad del reposo y del movimiento acelerado estas contracciones de extensión y estas dilataciones de tiempo, estas rupturas de simultaneidad se vuelven absolutamente recíprocas; habría en este sentido una multiplicidad de tiempos, una pluralidad de tiempos, que transcurren con velocidades diferentes, todos ellos reales y cada uno propio de un sistema de referencia; y como para situar un punto se hace necesario indicar su posición en el tiempo al igual que en el espacio, la única unidad del tiempo consiste en ser una cuarta dimensión del espacio; es precisamente este bloque Espacio-Tiempo el que se divide actualmente en espacio y en tiempo de infinitas maneras, cada una propia de un sistema.

[13] DS, 58-59. Bergson llega a decir que este Tiempo impersonal sólo tiene un único y mismo «ritmo». *Matière et Mémoire*, por el contrario, afirmaba la pluralidad de ritmos y el carácter *personal* de las duraciones (cfr. 342, 232: «no es por más tiempo esta duración impersonal y homogénea, la misma para todo y para todos...»). Mas no hay contradicción: en DS la diversidad de flujos reemplazará a la de ritmos por razones de precisión terminológica; y el Tiempo impersonal no será de ningún modo, como veremos, una duración impersonal *homogénea*.

¿De qué trata la discusión? Contracción, dilatación, relatividad del movimiento, multiplicidad son nociones todas ellas familiares a Bergson, quien las emplea por su cuenta. Bergson nunca renunciará a la idea de que la duración, es decir, el tiempo sea esencialmente multiplicidad. Pero el problema es el siguiente: ¿de qué tipo de multiplicidad se trata? Recordemos que Bergson oponía dos tipos de multiplicidad: las multiplicidades actuales, numéricas y discontinuas, y las multiplicidades virtuales, continuas y cualitativas. Es cierto que en la terminología de Bergson el Tiempo de Einstein pertenece a la primera categoría. Bergson le reprocha a Einstein el haber confundido los dos tipos de multiplicidad y, por consiguiente, el haber resucitado la confusión del tiempo con el espacio. La discusión versa tan sólo en apariencia sobre si el tiempo es o no múltiple. El verdadero problema estriba en saber «cuál es la multiplicidad propia del tiempo». Esto se ve bien en la forma en que Bergson sostiene la existencia de un Timepo único, universal e impersonal.

«Cuando estamos sentados al borde del río, el correr del agua, el deslizamiento de un barco o el vuelo de un pájaro, el murmullo ininterrumpido de nuestra vida profunda son para nosotros tres cosas diferentes o una sola,

según queramos...»[14]. Bergson le otorga aquí a la atención el poder de «repartirse sin dividirse», de «ser una y muchas»; pero, de un modo más profundo, le otorga a la duración el poder de englobarse a sí misma. El correr del agua, el vuelo del pájaro, el murmullo de mi vida forman tres flujos; pero lo son porque mi duración es uno entre ellos y además el elemento que contiene a los otros dos. ¿Por qué no contentarse con dos flujos, mi duración y el vuelo del pájaro, por ejemplo? Porque nunca podría decirse que dos flujos coexisten o son simultáneos si no estuvieran contenidos en un tercero. El vuelo del pájaro y mi duración sólo son simultáneos en la medida en que mi propia duración se desdobla y se refleja en otra que la contiene al mismo tiempo que contiene el vuelo del pájaro: hay, por tanto, una triplicidad fundamental de los flujos[15]. En este sentido mi duración tiene esencialmente el poder de revelar otras duraciones, de englobar a las demás y de englobarse a sí misma hasta el infinito. Pero se ve que este infinito de la reflexión o de la atención devuelve a la duración sus verdaderos caracteres, a los que constantemente hay que apelar: la duración no es simplemente lo indivisible, sino lo que tiene un estilo muy particular de división; no es simplemente sucesión, sino coexistencia muy particular, simultaneidad de flujos: «Esta es nuestra primera idea de simultaneidad. Llamamos entonces simultáneos a dos flujos exteriores que ocupan la misma duración porque uno y otro se mantienen en la duración de un tercero, la nuestra... (Esta) simultaneidad de

[14] DS, 67.

[15] DS, 59: «Nos sorprendemos desdoblando y multiplicando nuestra conciencia...» Este aspecto reflexivo de la duración la aproxima particularmente a un *cogito*. Sobre la triplicidad, cfr. 70: hay, en efecto, tres formas esenciales de continuidad: la de nuestra vida interior, la del movimiento voluntario y la de un movimiento en el espacio.

flujos nos conduce a la duración interna, a la duración real»[16].

Volvamos de nuevo a los caracteres con los que Bergson definía la duración como multiplicidad virtual o continua: por una parte, se divide en elementos que difieren en naturaleza; por otra, estos elementos o partes sólo existen actualmente en la medida en que la división está efectivamente hecha (si nuestra conciencia «detiene la división en alguna parte, allí se detiene también la divisibilidad»)[17]. Si nos situamos en un momento en que la división no está hecha, es decir, en lo virtual, es evidente que no hay más que un solo tiempo. Coloquémonos ahora en un momento en que la división está hecha: sean dos flujos, por ejemplo, el de la carrera de Aquiles y el de la carrera de la tortuga. Decimos que difieren en naturaleza (y si llevamos la división todavía más lejos, cada paso de Aquiles difiere de cada paso de la tortuga). Que la división esté sometida a la condición de estar hecha actualmente significa que las partes (flujos) deben ser vividos, o al menos estar planteados y pensados como pudiendo serlo. Ahora bien, toda la tesis de Bergson *consiste en demostrar que sólo en la perspectiva de un tiempo único pueden ser vivibles o vividos.* El principio de la demostración es el siguiente: cuando admitimos la existencia de muchos tiempos no nos contentamos con considerar el flujo A y el flujo B, o incluso la imagen que el sujeto de A se hace de B (el modo como Aquiles concibe o imagina que la tortuga puede vivir su carrera). Para plantear la existencia de dos tiempos nos vemos forzados a introducir un factor extraño: la imagen que A se hace de B, sabiendo que B no puede vivirse así. Es un factor completamente «simbólico», es decir, que se opone a lo vivido, que *excluye* lo

[16] DS, 68 y 81.

[17] MM, 341, 232.

vivido; y sólo por medio de él el pretendido segundo tiempo se realiza. Bergson concluye de aquí que existe un Tiempo y uno solo tanto en el nivel de las partes actuales como en el del Todo virtual. (Pero enseguida veremos qué significa esta oscura demostración.)

Si, volviendo atrás, tomamos la división en otro sentido, vemos siempre que los flujos, *con sus diferencias de naturaleza, sus diferencias de contracción y de distensión,* se comunican en un único y mismo Tiempo, que es como su condición: «Una misma duración recoge a lo largo de su ruta los acontecimientos de la totalidad del mundo material; podremos entonces eliminar las conciencias humanas que primeramente habíamos colocado de tarde en tarde como otros tantos relés en el movimiento de nuestro pensamiento: ya sólo existirá el tiempo impersonal en el que fluirán todas las cosas»[18]. De ahí la triplicidad de flujos, al ser nuestra duración (la duración de un espectador) necesaria a la vez como flujo y como representante del Tiempo en el que todos los flujos se abisman. En este sentido los diversos textos de Bergson se concilian perfectamente y no comportan ninguna contradicción: no hay más que un solo tiempo (monismo), aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo todo virtual (pluralismo restringido). Bergson no renuncia para nada a la idea de una diferencia de naturaleza entre los flujos actuales; ni tampoco a la idea de diferencias de distensión o de contracción en la virtualidad que los engloba y se actualiza en ellos. Pero estima que estas dos certezas no excluyen sino que, por el contrario, implican un tiempo único. En resumen: no sólo las multiplicidades virtuales implican un solo tiempo, sino que además la duración como multiplicidad virtual es ese Tiempo único y el mismo.

[18] DS, 59.

La demostración bergsoniana del carácter contradictorio de la pluralidad de tiempos sigue pareciendo oscura. Precisémosla en el nivel de la teoría de la Relatividad, ya que, paradójicamente, sólo esta teoría permite volverla clara y convincente. En efecto, en cuanto se trata de flujos cualitativamente distintos puede ser difícil saber si los dos sujetos viven y perciben el mismo tiempo o no: se apuesta por la unidad, pero sólo como idea más «plausible». En cambio, la teoría de la Relatividad se sitúa en la hipótesis siguiente: ya no se trata de flujos cualitativos, sino de sistemas «en estado de desplazamiento recíproco y uniforme», en los que los observadores son intercambiables, pues ya no hay un sistema privilegiado[19]. Aceptemos esta hipótesis. Einstein dice que el tiempo de dos sistemas, S y S', no es el mismo. Pero ¿cuál es ese *otro* tiempo? No es el de Pedro en S ni el de Pablo en S', ya que, por hipótesis, estos dos tiempos sólo difieren cuantitativamente como sistemas de referencia. ¿Se dirá al menos que ese otro tiempo es el que Pedro concibe como vivido o que puede ser vivido por Pablo? Tampoco. *Y aquí está lo esencial de la argumentación bergsoniana.* «Sin duda Pedro pega sobre ese Tiempo una etiqueta en nombre de Pablo; pero si se representara a Pablo consciente, viviendo su propia duración y midiéndola, por esa misma razón vería a Pablo tomar su propio sistema por sistema de referencia y situarse entonces en ese Tiempo único, interior a cada uno de los sistemas de los que acabamos de hablar. Por eso mismo también, por otra parte, Pedro abandonaría provisionalmente su sistema de referencia y por consiguiente su existencia como físico y por consiguiente también su conciencia: Pedro ya sólo se vería a sí mismo como una visión de Pablo»[20]. En resumen, el *otro* tiempo

[19] Sobre esta hipótesis de la Relatividad, que define las condiciones de una especie de experiencia crucial, cfr. DS, 97, 114, 164.

[20] DS, 99. Se ha dicho con frecuencia que el razonamiento de Bergson impli-

es algo que no puede ser vivido ni por Pedro ni por Pablo, ni por Pablo tal como Pedro se lo imagina. Es un puro símbolo que excluye lo vivido y señala solamente que determinado sistema y no otro es tomado como referencia. «Pedro ya no ve en Pablo un físico, ni siquiera un ser consciente, ni siquiera un ser: vacía de su interior consciente y viviente la imagen visual de Pablo, reteniendo del personaje solamente su envoltura exterior.»

De este modo en la hipótesis de la Relatividad se vuelve evidente que sólo puede haber un tiempo vivible y vivido. (Esta demostración es extendida más allá de la hipótesis relativista, ya que las diferencias cualitativas, a su vez, no pueden constituir las distinciones numéricas.) Por eso Bergson sostiene que la Relatividad demuestra de hecho lo contrario de lo que afirma respecto a la pluralidad de tiempos[21]. Todos los demás reproches de Bergson derivan de éste. Porque ¿en qué simultaneidad piensa Einstein cuando la declara variable de un sistema al otro? En una simultaneidad definida por las indicaciones de dos relojes alejados. Y es cierto que esta simultaneidad es variable o relativa. Pero lo es precisamente porque su relatividad no expresa algo vivido ni vivible, sino el factor simbólico del que hemos hablado hace un

caba un contrasentido sobre Einstein. Pero con frecuencia también se ha cometido un contrasentido sobre el razonamiento de Bergson. Bergson *no se contenta con decir:* un tiempo diferente del mío no es vivido ni por mí ni por otro, sino que implica una imagen que yo me formo de otro (y recíprocamente). Porque Bergson admite la legitimidad de una imagen de ese tipo como expresión de las diversas tensiones y las relaciones entre duraciones, legitimidad *que no dejará de reconocer por su cuenta.* Lo que le reprocha a la Relatividad es algo completamente distinto: la imagen que yo me formo de otro, o que Pedro se forma de Pablo, es entonces una imagen que no puede ser vivida o pensada como vivible sin contradicción (por Pedro, por Pablo, *o por Pedro tal como imagina a Pablo).* En términos bergsonianos no es una imagen; es un «símbolo». Si se olvida este punto, todo el razonamiento de Bergson pierde su sentido. De ahí el cuidado que Bergson pone en recordar al final de DS, pág. 234: «Pero estos físicos no son imaginados como seres reales ni como pudiendo serlo...»

[21] DS, 112-116.

momento[22]. En este sentido dicha simultaneidad supone otras dos que la acompañan en el instante y que no son variables ni absolutas: la simultaneidad entre dos instantes tomados de movimientos exteriores (un fenómeno cercano y un momento de reloj) y la simultaneidad de esos instantes con instantes tomados por ellos de nuestra duración. Y estas dos simultaneidades suponen otra, la de los flujos, que todavía es menos variable[23]. La teoría bergsoniana de la *simultaneidad* viene, por tanto, a confirmar la concepción de la duración como *coexistencia* virtual de todos los grados en un único y mismo tiempo.

En resumen, Bergson le reprocha a Einstein desde el principio al fin de *Durée et Simultanéité* el haber confundido lo virtual y lo actual (la introducción del factor simbólico, es decir, de una ficción expresa esta confusión); el haber, pues, confundido los dos tipos de multiplicidad, la virtual y la actual. En el fondo de la pregunta «¿es la duración una o múltiple?» se halla un problema completamente distinto: la duración es una multiplicidad, *pero ¿de qué tipo?* Según Bergson, únicamente la hipótesis del Tiempo único da razón de la naturaleza de las multiplicidades virtuales. Einstein, al confundir los dos tipos de multiplicidad, la espacial actual y la temporal virtual, tan sólo ha inventado una nueva forma de espacializar el tiempo. Y no se puede negar la originalidad de su espacio-tiempo, la conquista prodigiosa que representa para la ciencia (nunca la espacialización había sido llevada tan le-

[22] DS, 120-121.

[23] Bergson distingue, por tanto, cuatro tipos de *simultaneidad* en un orden de profundidad creciente: *a*) la simultaneidad relativista entre relojes alejados (DS, 71 y 116 y ss.); *b*) las dos simultaneidades en el instante entre acontecimiento y reloj próximo y entre este momento y un momento de nuestra duración (70-75); *c*) la simultaneidad de flujos (67-68, 81). Merleau-Ponty muestra perfectamente cómo el tema de la simultaneidad en Bergson viene a confirmar una verdadera filosofía de la «coexistencia» (cfr. *Eloge de la philosophie*, págs. 24 y ss.).

jos ni de esta forma)[24]. Pero esta conquista es la de un símbolo para expresar los mixtos, no la de la vivencia capaz de expresar, como diría Proust, «un poco de tiempo en estado puro». El Ser, o el Tiempo, es una *multiplicidad;* pero precisamente no es «múltiple»: es Uno conforme a su tipo de multiplicidad.

* * *

Cuando Bergson defiende la unicidad del tiempo, no renuncia a nada de lo que anteriormente ha dicho concerniente a la coexistencia virtual de diversos grados de distensión y contracción y a la diferencia de naturaleza entre los flujos y los ritmos actuales. Cuando afirma que el espacio y el tiempo no se «muerden» nunca el uno al otro ni se «entrelazan», cuando mantiene que sólo su distinción es real[25], no renuncia a nada de la ambición de *Matière et Mémoire,* que consistía en integrar algo del espacio en la duración, en encontrar en la duración una razón suficiente de la extensión [como acción de extender]. Lo que denuncia desde el principio es cualquier *combinación* de espacio y de tiempo en un mixto mal analizado, en el que el espacio es considerado como ya hecho y el tiempo, en consecuencia, como una cuarta dimensión del espacio[26]. Esta espacialización del tiempo es, sin duda inseparable de la ciencia; pero es propio de la Relatividad haber extremado esta espacialización, haber soldado el mixto de una forma completamente nueva, ya que en la ciencia prerrelativista el tiempo, asimilado a una cierta dimensión del espacio, no dejaba de ser una variable independiente y realmente distinta, mientras que en la Relatividad la asimilación del tiempo al espacio es, por el contrario, necesaria para expresar la invariación de la distancia, de tal modo que se introduce explícitamente en los cálculos y no deja subsistir la distinción real. En una palabra, la Relatividad ha elaborado una mezcla particularmente ligada, pero que cae bajo la crítica bergsoniana del «mixto» en general.

En cambio, desde el punto de vista de Bergson se pueden, se deben concebir combinaciones que dependen de un principio completamente distinto. Consideremos los grados de contracción y de distensión, todos ellos coexistentes: en el límite de la distensión tenemos la materia[27]. Sin duda la materia no es todavía el espacio, pero ya es extensión. Una duración infinitamente relajada, distendida, establece sus momentos en relación de mutua exterioridad: uno tiene que haber desaparecido cuando el otro aparece. Lo que pierden en penetración recíproca lo ganan en despliegue respectivo. Lo que pierden en tensión lo ganan en extensión [como acción de extender]. De tal modo que en cada momento todo tiende a desplegarse en un *continuo* instantáneo, indefinidamente divisible, que no se prolongará en el otro instante, sino que morirá para renacer al instante siguiente, en un pestañeo o escalofrío que siempre comienza de nuevo[28]. Sería suficiente llevar hasta el final este movimiento de la distensión para obtener el espacio (pero precisamente entonces encontraremos el espacio al final de la línea de diferenciación como ese término extremo que *ya no* se combina con la duración). El espacio no es, en efecto, la materia o la extensión [como acción de extender], sino el esquema de la materia, es decir, la representación del término en el que

[24] DS, 199 y 233 y ss.

[25] Cfr. DS, 199 y 225 (denuncia de un «espacio que ingurgita tiempo», de un «tiempo que absorbe a su vez espacio»).

[26] Contra la idea de un espacio que se da ya hecho, cfr. EC, 669, 206.

[27] En este sentido la materia y el sueño tienen una afinidad natural, representando ambos un estado de distensión en nosotros y fuera de nosotros: EC, 665-667, 202-203.

[28] EC, 666-667, 203-204 y MM, cap. IV, *passim.*

el movimiento de distensión alcanza su fin, como la envoltura exterior de todas las extensiones [como acciones de extender] posibles. En este sentido no es la materia, no es la extensión la que está en el espacio, sino todo lo contrario[29]. Y si consideramos que la materia tiene mil formas de distenderse o de extenderse, debemos decir que existe todo tipo de extensiones distintas, todas ellas emparentadas pero también cualificadas, que terminarán por confundirse solamente en nuestro esquema del espacio.

Lo esencial, en efecto, está en saber cuánto tienen de relativas la distensión y la contracción una respecto de la otra. ¿Qué es lo que se distiende sino algo contraído? ¿Qué es lo que se contrae sino algo extendido, distendido? *Por eso siempre hay extensión en nuestra duración y siempre hay duración en la materia.* Cuando percibimos, contraemos en una cualidad sentida millones de vibraciones o de sacudidas elementales; pero lo que contraemos de este modo, lo que de este modo «tensamos» es la materia, es la extensión [como acción de extender]. En este sentido no hay lugar para preguntarnos si hay sensaciones espaciales, cuáles lo son y cuáles no. Todas nuestras sensaciones son extensivas, todas son «voluminosas» y extensas, aunque en grados diversos y en diferentes estilos, según el género de contracción que operen. Las cualidades pertenecen a la materia tanto como a nosotros mismos: pertenecen a la materia, están en la materia en virtud de las vibraciones y de los números que las escanden interiormente. Por tanto, las extensiones están todavía cualificadas al no ser separables de las contracciones que se distienden en ellas; a su vez, la materia nunca está lo bastante distendida para ser espacio

[29] Sobre el espacio como esquema, cfr. MM, 341, 232; 344-345, 235-236; EC, 667, 203.

puro, para dejar de tener ese mínimo de contracción por el que participa de la duración y por el que ella misma es duración.

Inversamente, la duración nunca está lo bastante contraída para ser independiente de la materia interior en la que opera y de la extensión [como acción de extender] que viene a tensar. Volvamos a la imagen del cono invertido: su vértice (nuestro presente) representa el punto más contraído de nuestra duración, pero también nuestra inserción en lo menos contraído, es decir, en una materia infinitamente distendida. Por eso la inteligencia, según Bergson, tiene dos aspectos correlativos, constituyentes de una ambigüedad que le es esencial: es conocimiento de la materia, señala nuestra adaptación a la materia, se amolda a la materia; pero lo hace sólo a fuerza de espíritu o de duración, a fuerza de insertarse en la materia en un punto de tensión que le permite dominarla. Por tanto, en la inteligencia se deben distinguir la forma y el sentido: tiene su forma en la materia, con la materia encuentra su forma, es decir, en lo más distendido; pero su sentido lo tiene y lo encuentra en lo más contraído, mediante lo cual domina y utiliza la materia. Se dirá, por tanto, que su forma la separa de su sentido, pero también que su sentido sigue estando presente en ella y debe ser recobrado por la intuición. Por eso Bergson rechaza finalmente cualquier génesis simple que pretenda dar razón de la inteligencia a partir de un orden de la materia supuesto de antemano, o que pretenda dar razón de los fenómenos de la materia a partir de categorías de la inteligencia dadas también ya por supuestas. Sólo puede haber una génesis simultánea de la materia y de la inteligencia. Un paso una, un paso la otra: la inteligencia se contrae en la materia al mismo tiempo que la materia se distiende en la duración; ambas a dos encuentran en la extensión la forma que les es común, su equilibrio, a sabiendas de que la in-



teligencia a su vez eleva esta forma a un grado de distensión que la materia y la extensión jamás alcanzarán por sí mismas: la de un espacio puro[30].

[30] Cfr. EC, cap. III.

Capítulo V

El impulso vital como movimiento de la diferenciación

Nuestro problema es ahora el siguiente: ¿no introduce Bergson en su filosofía todo lo que había denunciado —las diferencias de grado o de intensidad tan criticadas en *Les Données immédiates*[1]—, al pasar del dualismo al monismo, de la idea de diferencias de naturaleza a la idea de niveles de distensión y de contracción? Bergson dice alternativamente que el pasado y el presente difieren en naturaleza y que el presente es sólo el nivel o el grado más contraído del pasado. ¿Cómo conciliar estas dos proposiciones? El problema ya no es el del monismo, pues hemos visto cómo los grados de distensión y de contracción coexistentes implicaban efectivamente un tiempo único en el que los «flujos» eran simultáneos. El problema es el del acuerdo entre el dualismo de las diferencias de naturaleza y el monismo de los grados de distensión, entre los dos momentos del método o los dos «más allá» del giro de la experiencia, una vez dicho que el momento del dualismo no es en modo alguno suprimido, sino que mantiene enteramente su sentido.

[1] Cfr. págs. 77-78.

La crítica de la intensidad tal como aparece en *Les Données immédiates* es muy ambigua. ¿Está dirigida contra la noción misma de cantidad intensiva o solamente contra la idea de una intensidad de estados psíquicos? Porque si bien es verdad que la intensidad nunca es dada en una experiencia pura, ¿no es ella la que *da* todas las cualidades que experimentamos? De este modo *Matière et Mémoire* reconoce intensidades, grados o vibraciones en las cualidades que vivimos como tales fuera de nosotros y que como tales pertenecen a la materia. Hay números envueltos en las cualidades, intensidades comprendidas en la duración. ¿Es preciso hablar también aquí de contradicción en Bergson o, más bien, de momentos diferentes del método, sobre los que recae el acento alternativamente, pero que coexisten todos ellos en una dimensión de profundidad?

1. Bergson comienza criticando toda visión del mundo fundada en las diferencias de grado o de intensidad. Se pierde aquí, en efecto, lo esencial, es decir, las articulaciones de lo real o las diferencias cualitativas, las diferencias de naturaleza. Hay una diferencia de naturaleza entre el espacio y la duración, la materia y la memoria, el presente y el pasado, etc. Esta diferencia no la descubrimos más que a fuerza de descomponer los mixtos dados en la experiencia, yendo más allá del «giro». Descubrimos las diferencias de naturaleza entre dos tendencias actuales, entre dos direcciones actuales en estado puro que se reparten cada mixto. Es el momento del dualismo puro o de la división de los mixtos.

2. Pero ya vemos que no basta con decir que la diferencia de naturaleza se da entre dos tendencias, entre dos direcciones, entre el espacio y la duración... Porque una de ambas direcciones toma sobre sí todas las diferencias de naturaleza, recayendo en la otra dirección, en la otra tendencia todas las diferencias de grado. La duración

comprende todas las diferencias cualitativas hasta el punto de definirse como alteración en relación consigo misma. Es el espacio el que experimenta exclusivamente diferencias de grado, hasta el punto de aparecer como el esquema de una divisibilidad indefinida. De igual modo la Memoria es esencialmente diferencia y la materia esencialmente repetición. Por eso ya no hay diferencia de naturaleza entre dos tendencias, sino diferencia *entre* diferencias de naturaleza que corresponden a una tendencia y diferencias de grado que remiten a la otra. Es el momento del dualismo neutralizado, compensado

3. La duración, la memoria o el espíritu, es la diferencia de naturaleza en sí y para sí, y el espacio, o la materia, es la diferencia de grado fuera de sí y para nosotros. Entre ambas se dan todos los *grados de la diferencia* o, si se prefiere, toda *la naturaleza de la diferencia*. La duración no es otra cosa que el grado más contraído de la materia y la materia es el grado más distendido de la duración. Pero por otra parte la duración es como una naturaleza naturante y la materia como una naturaleza naturada. Las diferencias de grado son el grado más bajo de la Diferencia; las diferencias de naturaleza son la naturaleza más elevada de la Diferencia. No hay ya dualismo alguno entre la naturaleza y los grados. Todos los grados coexisten en una misma Naturaleza, que se expresa por un lado en las diferencias de naturaleza y por el otro en las diferencias de grado. Este es el momento del monismo: todos los grados coexisten en un solo Tiempo, que es la naturaleza en sí misma[2]. No hay contradicción entre este monismo

[2] Este «naturalismo» ontológico aparece claramente en MR (sobre la Naturaleza naturante y la Naturaleza naturada, cfr. 1024, 56). Es aquí donde aparece la noción, extraña en apariencia, de «plan(o) de la naturaleza» (1022, 54). A pesar de ciertas expresiones de Bergson («querido por la naturaleza», 1029, 63), no es preciso interpretar esta noción en un sentido demasiado finalista: hay muchos plan(e/o)s y cada uno corresponde, como veremos, a uno de los grados o niveles de contracción que coexisten conjuntamente en la duración. Más que a

y el dualismo como momentos del método. Porque la dualidad era válida entre tendencias actuales, entre direcciones actuales que conducen más allá del primer giro de la experiencia; pero la unidad se lleva a cabo en un segundo giro: la coexistencia de todos los grados, de todos los niveles es virtual, solamente virtual. El punto de unificación es virtual. Dicho punto no carece de semejanza con el Uno-Todo de los platónicos. Todos los niveles de distensión y de contracción coexisten en un Tiempo único y forman una totalidad; pero este Todo y este Uno son virtualidad pura. Este Todo tiene partes y este Uno tiene un número, pero solamente en potencia[3]. Por eso Bergson no se contradice cuando habla de intensidades o de grados diferentes en una coexistencia virtual, en un Tiempo único, en una Totalidad simple.

* * *

Esta filosofía supone que la noción de virtual deja de ser vaga e indeterminada. Es necesario que tenga en sí misma un máximo de precisión. Esta condición sólo se puede cumplir si a partir del monismo somos capaces de recobrar el dualismo y dar razón de él sobre un nuevo plano. Será, por tanto, necesario añadir a los tres momentos anteriores un cuarto momento, el del dualismo recobrado, dominado y, en cierto modo, engendrado.

¿Qué quiere decir Bergson cuando habla de *impulso vital*? Se trata siempre de una virtualidad que se está actualizando, de una simplicidad que se está diferenciando, de una totalidad que se está dividiendo: la esencia de la vida consiste en proceder «por disociación y desdoblamiento», por «dicotomía»[4]. En los ejemplos más conocidos la vida se divide en planta y animal; el animal se divide en instinto e inteligencia; el instinto, a su vez, se divide en muchas direcciones, que se actualizan en especies diversas; la inteligencia misma tiene sus modos o sus actualizaciones particulares. Todo acontece como si la Vida se confundiera con el movimiento mismo de la diferenciación en series ramificadas. Este movimiento se explica sin duda por la inserción de la duración en la materia: la duración se divide según los obstáculos que encuentra en la materia, según la materialidad que atraviesa, según el género de extensión [como acción de extender] que contrae. Pero la diferenciación no tiene solamente una causa externa. La duración se diferencia en sí misma por una fuerza interna y explosiva: sólo se afirma y se prolonga, sólo avanza en series ramosas y ramificadas[5]. La Duración se llama precisamente vida cuando se muestra en este movimiento. ¿Por qué la diferenciación es una «actualización»? Porque supone una unidad, una totalidad primordial y virtual que se disocia según las líneas de diferenciación, pero que sigue dando testimonio en cada línea de su unidad, de su totalidad subsistentes. De este modo, cuando la vida se divide en planta y animal, cuando el animal se divide en instinto y en inteligencia, cada lado de la división, cada ramificación, arrastra consigo el todo bajo un determinado aspecto, como una nebulosidad que la acompaña, testimoniando su origen indiviso.

---

un proyecto o a un fin, la palabra plan(o) remite a los cortes, a las secciones del cono.

[3] Según Bergson, la palabra «Todo» tiene un sentido, pero a condición de *no* designar algo actual. Bergson recuerda constantemente que el Todo no está dado. Lo que no significa que la idea de todo esté desprovista de sentido, sino que designa una virtualidad cuyas partes actuales no se dejan totalizar.

[4] Cfr. EC, 571, 90; y MR, 1225, 313: «La esencia de una tendencia vital es desarrollarse en forma de haz, creando por el solo hecho de su crecimiento direcciones divergentes entre las que se reparte el impulso.» Sobre el primado aquí de una Totalidad en principio indivisa, de una Unidad o de una Simplicidad, cfr. EC, 571-572, 90-91; 595, 119 («la identidad original»).

[5] EC, 578, 99.

Por eso hay una aureola de instinto en la inteligencia, una nebulosa de instinto en la inteligencia, un algo de anímico en las plantas, un algo de vegetativo en los animales[6]. La diferenciación es siempre la actualización de una virtualidad que persiste a través de sus líneas divergentes actuales.

Encontramos de nuevo aquí un problema propio del bergsonismo: hay dos tipos de división que es preciso no confundir. Según el primer tipo partimos de un mixto, por ejemplo de la mezcla espacio-tiempo, o de la mezcla imagen-percepción e imagen-recuerdo. Este mixto lo dividimos en dos líneas divergentes actuales que difieren en naturaleza y que prolongamos más allá del giro de la experiencia (materia pura y duración pura, o bien presente puro y pasado puro). Pero en este momento estamos hablando de otro tipo de división completamente distinto: nuestro punto de partida es una unidad, una simplicidad, una totalidad virtual. Es esta unidad la que se actualiza siguiendo líneas divergentes que difieren en naturaleza; es ella la que «explica» y desarrolla lo que tenía virtualmente envuelto. Por ejemplo, la duración pura se divide a cada instante en dos direcciones, una de las cuales es el pasado y la otra el presente; o bien, el impulso vital se disocia a cada instante en dos momentos, una de distensión que se hunde de nuevo en la materia y otro de contracción que de nuevo se eleva hasta la duración. Vemos cómo las líneas divergentes obtenidas en los dos tipos de división coinciden y se superponen, o al menos se corresponden estrechamente: en el segundo tipo de división encontramos de nuevo diferencias de naturaleza

[6] En efecto, los productos de la diferenciación no son nunca completamente *puros* en la experiencia. Además, cada línea «compensa» lo que tiene de exclusivo. Por ejemplo, la línea que termina en la inteligencia suscita en los seres inteligentes un equivalente del instinto, un «instinto virtual» representado por la *fabulación* (cfr. MR, 1068, 114).

idénticas o análogas a las determinadas según el primer tipo. En ambos casos se critica una visión del mundo que retiene solamente diferencias de grado allí donde más profundamente hay diferencias de naturaleza[7]. En ambos casos se determina un dualismo entre tendencias que difieren en naturaleza. Pero no se trata en modo alguno del mismo estado de dualismo; no se trata en modo alguno de la misma división. En el primer caso se trata de un dualismo reflexivo que *proviene de la descomposición de un mixto impuro:* constituye el primer momento del método. En el segundo caso se trata de un dualismo genético *nacido de la diferenciación de un Simple o de un Puro:* forma el último momento del método, que por fin recobra el punto de partida sobre ese nuevo plano.

Una pregunta se impone entonces, cada vez con más insistencia: ¿cuál es la naturaleza de este Virtual uno y simple? ¿Cómo se explica que la filosofía de Bergson, primeramente en *les Données immédiates* y después en *Matière et Mémoire,* haya dado tanta importancia a la idea de virtualidad en el momento en que recusaba la categoría de posibilidad? La razón está en que lo «virtual» se distingue de lo «posible» al menos desde dos puntos de vista. En efecto, desde un determinado punto de vista lo posible es lo contrario de lo real, se opone a lo real; pero también lo virtual se opone a lo actual, lo cual es algo completamente distinto. Debemos tomar en serio esta terminología: lo posible no tiene realidad (aunque pueda tener una actualidad); inversamente, lo virtual no es actual, pero posee *en cuanto tal* una realidad. También aquí la mejor fórmula para definir los estados de virtualidad será la de Proust: «reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos». Por otra parte, desde un punto de vista distinto, lo posible es

[7] El gran reproche que Bergson dirige a los filósofos de la Naturaleza es el de no haber visto sino diferencias de grado sobre una misma línea en la evolución y la diferenciación: EC, 609, 136.

lo que se «realiza» (o no se realiza); ahora bien, el proceso de realización está sometido a dos reglas esenciales, la de la semejanza y la de la limitación. La razón estriba en que se considera que lo real es a imagen de lo posible que realiza (sólo tiene de más la existencia o la realidad, lo cual se traduce diciendo que desde el punto de vista del concepto no hay diferencia entre lo posible y lo real). Y como no todos los posibles se realizan, la realización implica una limitación por la que determinados posibles se consideran rechazados o impedidos, mientras otros «pasan» a lo real. Lo virtual, por el contrario, no tiene que realizarse sino que actualizarse; y la actualización ya no tiene como reglas la semejanza y la limitación, sino la diferencia o la divergencia y la creación. Cuando ciertos biólogos invocan una noción de virtualidad o de potencialidad orgánica y mantienen, sin embargo, que dicha potencialidad se actualiza por simple limitación de su capacidad global, es claro que caen en una confusión de lo virtual y lo posible[8]. Porque lo virtual no puede proceder por eliminación o limitación para actualizarse, sino que debe *crear* sus propias líneas de actualización en actos positivos. La razón de esto es simple: mientras que lo real es a imagen y semejanza de lo posible que realiza, lo actual por el contrario *no* se parece a la virtualidad que encarna. La diferencia es lo primero en el proceso de actualización —la diferencia entre lo virtual de que se parte y los actuales a los que se llega, y también la diferencia entre las líneas complementarias según las cuales se lleva a cabo la actualización. En resumen, lo propio de lo virtual es existir de tal forma que sólo se actualiza diferenciándose, que se ve forzado a diferenciarse, a crear sus líneas de diferenciación para actualizarse.

¿Por qué recusa Bergson la noción de posible en beneficio de la de actual? Porque, precisamente en virtud de los caracteres precedentes, lo posible es una falsa noción, fuente de falsos problemas. Se supone que lo real se le asemeja, es decir, que se da un real ya hecho, preformado, que preexiste a sí mismo y que pasará a la existencia siguiendo un orden de limitaciones sucesivas. Está ya *todo dado,* todo lo real en imagen, en la pseudoactualidad de lo posible. El juego malabar se hace entonces evidente. Si decimos que lo real se asemeja a lo posible, ¿no lo decimos porque de hecho hemos esperado a que lo real surja por sus propios medios, para «retroyectar» una imagen ficticia del mismo y pretender que, antes de surgir, era posible en todo momento? En realidad no es lo real lo que se asemeja a lo posible, sino que es lo posible lo que se asemeja a lo real. La razón está en que lo posible es abstraído de lo real cuando éste ha surgido; es abstraído arbitrariamente de lo real como un doble estéril[9]. A partir de aquí ya no se comprende nada ni del mecanismo de la diferencia, ni del mecanismo de la creación.

La evolución tiene lugar de lo virtual a los actuales. La evolución es actualización y la actualización es creación. Cuando se habla de evolución biológica o de los seres vivos, es preciso evitar dos contrasentidos: o bien el de interpretarla en términos de «posible» que se realiza, o bien el de interpretarla en términos de puros actuales. El primer contrasentido aparece evidentemente en el preformismo. Y contra el preformismo siempre tendrá el evolucionismo el mérito de recordar que la vida es producción, creación de diferencias. Todo el problema estriba en la naturaleza y en las causas de estas diferencias. Ciertamente estas diferencias o variaciones vitales las podemos concebir como puramente accidentales. Pero tres objeciones surgen contra esta interpretación: 1.º estas va-

[8] Dentro del terreno filosófico, se encontraría en un sistema como el de Leibniz un titubeo semejante entre estos dos conceptos de virtual y de posible.

[9] Cfr. PM, «Le possible et le réel».

riaciones, por pequeñas que sean, al ser debidas al azar, permanecerían exteriores e «indiferentes» unas respecto de otras; 2.º al ser exteriores, lógicamente sólo podrían entrar unas con otras en relaciones de asociación y de adición; 3.º al ser indiferentes, ni siquiera tendrían realmente el medio de entrar en relaciones de ese tipo (porque no habría razón alguna para que pequeñas variaciones sucesivas se encadenen y se adicionen en una misma dirección, ni tampoco para que variaciones bruscas y simultáneas se coordinen en un conjunto vivible)[10]. Aunque se invoque la acción del medio y la influencia de las condiciones exteriores, las tres objeciones subsisten bajo otra forma. La razón está en que las diferencias todavía son interpretadas en la perspectiva de una causalidad puramente exterior: en su naturaleza serían sólo efectos pasivos, elementos abstractamente combinables o adicionables; en sus relaciones, sin embargo, serían incapaces de funcionar «en bloque» para poder dominar o utilizar sus causas[11].

El error del evolucionismo consiste, pues, en concebir las variaciones vitales como otras tantas determinaciones actuales, que deberían entonces combinarse sobre una única y misma línea. Las tres exigencias de una filosofía de la vida son las siguientes: 1.º La diferencia vital sólo puede ser vivida y pensada como diferencia interna; únicamente en este sentido la «tendencia a cambiar» no es accidental y las variaciones encuentran en dicha tendencia una causa interior. 2.º Estas variaciones no entran en relaciones de asociación ni de adición sino, por el contrario, de disociación o de división. 3.º Implican, por tanto, una virtualidad que se actualiza siguiendo líneas de divergencia, de tal modo que la evolución no va de un término actual a otro término actual en una serie unilineal homogénea, sino de un virtual a los términos heterogéneos que lo actualizan a lo largo de una serie ramificada[12].

Pero habrá que preguntarse cómo lo Simple o lo Uno, la «identidad original», tiene el poder de diferenciarse. Precisamente la respuesta está contenida ya en *Matière et Mémoire*. Y el encadenamiento de *L'Évolution créatrice* con *Matière et Mémoire* es perfectamente riguroso. Sabemos que *lo virtual en cuanto virtual tiene una realidad;* esta realidad, extendida a todo el universo, consiste en todos los grados coexistentes de distensión y de contracción: gigantesca memoria, cono universal, donde todo coexiste consigo con más o menos diferencia de nivel; y en cada nivel algunos «puntos brillantes» como puntos notables que le son propios. Todos estos niveles o grados y estos puntos son virtuales. Pertenecen a un Tiempo único, coexisten en una unidad, están envueltos en una Simplicidad, forman las partes en potencia de un Todo virtual. Son *la realidad de este virtual.* Este era el sentido de la teoría de las multiplicidades virtuales, que animaba al bergsonismo desde el principio. Cuando la virtualidad se actualiza, se diferencia, se «desarrolla», cuando actualiza y desarrolla sus partes, lo hace según líneas divergentes, pero correspondiendo cada línea a tal o cual grado en la totalidad virtual. Aquí ya no se da coexistencia alguna; solamente hay líneas de actualización, *unas sucesivas, otras*

---

[10] EC, 549-554, 64-70.

[11] EC, 555, 72: ¿cómo habría podido una energía física exterior, la luz por ejemplo, «convertir una impresión dejada por ella en una máquina capaz de utilizarla»?

[12] Sin duda, la idea de líneas divergentes o de series ramificadas no es desconocida por los taxonomistas desde el siglo XVIII. Pero lo que a Bergson le importa es que estas divergencias de direcciones sólo se pueden interpretar bajo la perspectiva de la actualización de un virtual. Según R. Ruyer, hoy en día se encontrarían exigencias análogas a las de Bergson: apelación a un «potencial trans-espacial, mnémico e inventivo», rechazo de la interpretación de la evolución en términos puramente actuales (cfr. *Élément de psychobiologie*, Presses Universitaires de France).

simultáneas, pero que representan cada una de ellas una actualización del todo en una dirección y no se combinan con las otras líneas o las otras direcciones. No obstante, cada una de estas líneas corresponde a uno de esos grados que coexiste con todos en lo virtual; actualiza el nivel del mismo separándolo de los demás; encarna sus puntos notables, ignorando todo lo que pasa en los otros niveles[13]. Debemos pensar que cuando la duración se divide en materia y vida y la vida a su vez en planta y animal, se actualizan diferentes niveles de contracción, que sólo coexistían en cuanto permanecían virtuales. Y cuando el instinto animal se divide en instintos diversos, o cuando un instinto particular se divide en especies, todavía se separan niveles o se recortan actualmente en la región del animal o del género. Y no se ha de creer que las líneas de actualización se contentan con calcar y reproducir por simple semejanza los niveles o grados virtuales de distensión o de contracción, por muy estrechamente que se correspondan, pues lo que coexistía en lo virtual deja de coexistir en lo actual y se distribuye en líneas o partes no sumables, cada una de las cuales retiene el todo, aunque bajo un determinado aspecto, bajo un determinado punto de vista. También estas líneas de diferenciación son verdaderamente creadoras: sólo actualizan por invención y en estas condiciones crean el representante físico, vital o psíquico del nivel ontológico que encarnan.

Si retenemos solamente los actuales que dan término a

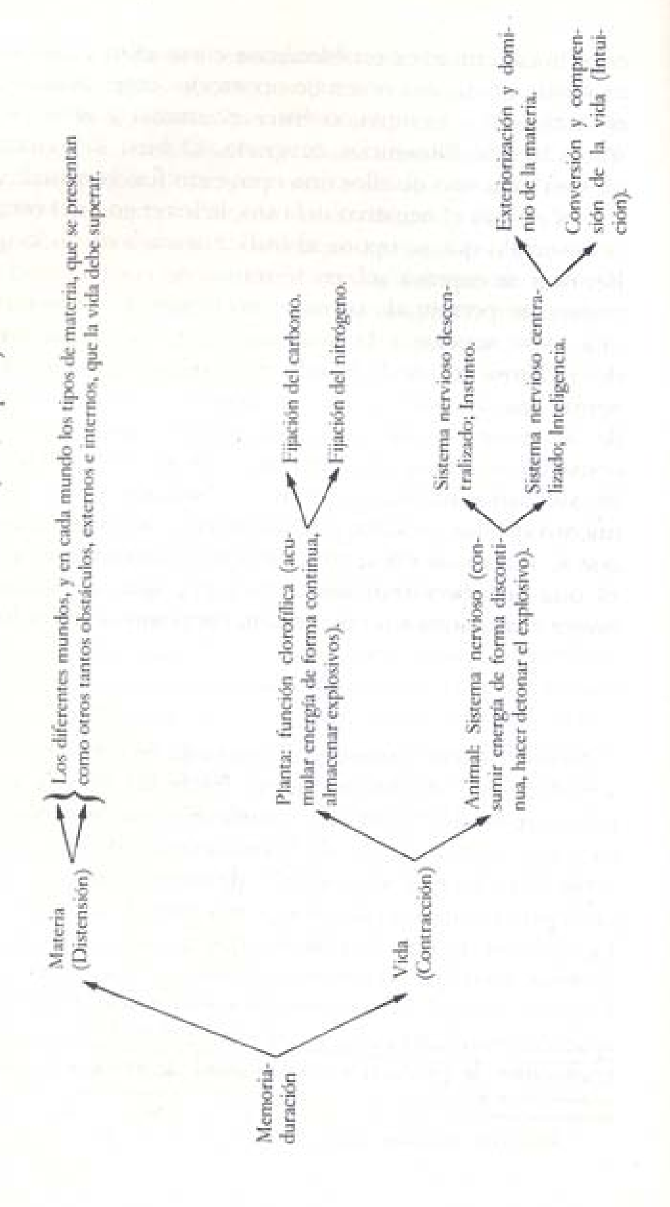
[13] Cuando Bergson dice (EC, 627, 168): «Parece como si la vida, desde el momento en que se contrae en una especie determinada, perdiera contacto con el resto de ella misma, exceptuando uno o dos puntos de interés para la especie que acaba de nacer. ¿Cómo no ver que la vida procede aquí como la conciencia en general, como la memoria?», el lector debe pensar que estos *puntos* corresponden a los puntos brillantes que destacan en cada nivel del cono. Cada línea de diferenciación o de actualización constituye, por tanto, un «plan(o) de la naturaleza» que retoma a su modo una sección o nivel virtuales (cfr. más arriba, pág. 97, n. 2).

cada línea, entonces establecemos entre ellos relaciones, ya sea de gradación ya sea de oposición: entre la planta y el animal, por ejemplo, o entre el animal y el hombre sólo veremos diferencias de grado. O bien introduciremos en cada uno de ellos una oposición fundamental: veremos en uno el negativo del otro, la inversión del otro o el obstáculo que se opone al otro. Sucede a menudo que Bergson se expresa así, en términos de contrariedad: la materia es presentada como el obstáculo que el impulso vital debe superar y la materialidad, como la inversión del movimiento de la vida[14]. Sin embargo, no hay que pensar que Bergson vuelve de nuevo a una concepción de lo negativo que había denunciado anteriormente, como tampoco vuelve a una teoría de las degradaciones. Es suficiente colocar los términos actuales en el movimiento que los produce y relacionarlos con la virtualidad que se realiza en ellos, para ver que la diferenciación no es una negación sino una creación y que la diferencia nunca es negativa sino esencialmente positiva y creadora.

* * *

Siempre encontramos leyes comunes en estas líneas de actualización o de diferenciación. Entre la vida y la materia, entre la distensión y la contracción, hay una correlación que da testimonio de la coexistencia de sus grados respectivos en el Todo virtual y de su relatividad esencial en el proceso de actualización. Cada línea de la vida se relaciona con un tipo de materia, que no sólo es un medio exterior, sino que en función del mismo el ser vivo se fabrica un cuerpo, una forma. Por esta razón el ser vivo aparece, en relación con la materia, ante todo como planteamiento de problema y capacidad de resolver proble-

[14] Sobre este vocabulario negativo, cfr. EC, todo el cap. III.



Esquema sumario de la diferenciación (EC, cap. II)

mas: la construcción de un ojo, por ejemplo, es ante todo la solución de un problema planteado en función de la luz[15]. Y en cada momento se dirá que la solución era la mejor posible, de acuerdo con la forma en que el problema estaba planteado y con los medios de que disponía el ser vivo para resolverlo. (De este modo, si se compara un instinto semejante en especies diversas, no se deberá afirmar que es más o menos completo, que está más o menos perfeccionado, sino que es tan perfecto como le es posible en grados diversos)[16]. Sin embargo, es evidente que no toda solución vital es en sí un éxito: al dividir el animal en dos, artrópodos y vertebrados, no hemos tenido en cuenta otras dos direcciones, equinodermos y moluscos, que para el impulso vital son un fracaso[17]. Todo sucede como si los seres vivos, también ellos, se plantearan falsos problemas en los que corren el riesgo de perderse. Más aún, aunque toda solución es un éxito relativo en relación con las condiciones del problema o del medio, es todavía un fracaso relativo en relación con el movimiento que la inventa: la vida como *movimiento* se aliena en la *forma* material que suscita; al actualizarse, al diferenciarse, pierde «contacto con el resto de sí misma». Por tanto, cada especie es una detención del movimiento; habría que decir que el ser vivo gira sobre sí mismo y *se cierra*[18]. No puede ser de otro modo, pues el Todo es sólo

[15] Esta característica de la vida, planteamiento y solución de problema, le parece a Bergson más importante que la determinación negativa de necesidad.

[16] EC, 640, 172; MR, 1082, 132 («...en cada detención, una combinación perfecta en su género»).

[17] EC, 606, 132.

[18] Sobre la oposición vida-forma, EC, 603 y ss., 129 y ss.: «Como torbellinos de polvo que el viento levanta al pasar, los seres vivos giran sobre sí mismos, supendidos del gran soplo de la vida. Son, por tanto, relativamente estables e, incluso, imitan de un modo tan perfecto la inmovilidad...» Sobre la especie como «detención», MR, 1153, 221. Este es el origen de la noción de *cerrado*, que va a tomar una enorme importancia en el estudio de la sociedad humana. La razón está en que, desde un determinado punto de vista, el hombre se ha vuelto

virtual, se divide al pasar al acto, y no puede parecerse a sus partes actuales, las cuales permanecen exteriores unas a otras: el Todo nunca está «dado» y en lo actual reina un pluralismo irreductible tanto de mundos como de seres vivos, todos ellos «cerrados» sobre sí mismos.

Pero, desde otro punto de vista, debemos alegrarnos de que el *Todo* no esté dado. Este es el tema constante del bergsonismo desde el principio: la confusión del espacio y del tiempo, la asimilación del tiempo al espacio nos hacen creer que todo está dado, aunque sólo sea de derecho, aunque sólo sea bajo la mirada de un Dios. Y es éste ciertamente el error común del mecanicismo y del finalismo. El primero supone que todo es calculable en función de un estado; el segundo, que todo es determinable en función de un programa. Tanto en uno como en otro el tiempo es como una pantalla que oculta lo eterno o que nos presenta sucesivamente lo que un Dios o una inteligencia sobrehumana verían de un solo golpe[19]. Ahora bien, esta ilusión es inevitable desde el momento en que espacializamos el tiempo. En el espacio, efectivamente, basta con disponer de una dimensión suplementaria de aquellas en las que ocurre el fenómeno, para que el movimiento que se está haciendo se nos presente como una forma ya hecha. Si consideramos el tiempo como una cuarta dimensión del espacio, supondremos que esta cuarta dimensión contiene en bloque todas las formas posibles del universo; y el movimiento en el espacio al igual que el transcurrir en el tiempo serán sólo apariencias ligadas a las tres dimensiones[20]. Pero lo que en verdad significa que el espacio real sólo tenga tres dimensiones y que el Tiempo sea sólo una dimensión del espacio es lo siguiente: hay una eficacia, una positividad del tiempo, que se confunde con un ««titubeo» de las cosas y, por eso mismo, con la creación en el mundo[21].

Es cierto que hay un Todo de la duración. Pero este todo es virtual. Se actualiza según líneas divergentes; mas precisamente estas líneas no forman un todo por su cuenta ni se asemejan a lo que actualizan. Entre el mecanicismo y el finalismo es éste preferible *bajo la condición de someterlo a dos correcciones*. Por una parte, se tiene razón cuando se compara al ser vivo con todo el universo; pero se está equivocado cuando se interpreta esta comparación como si expresara una especie de analogía entre dos totalidades cerradas (macrocosmos y microcosmos). Si el ser vivo tiene finalidad, la tiene por el contrario en la medida en que está esencialmente abierto a una totalidad también abierta: «la finalidad es externa o no es nada en absoluto»[22]. La comparación clásica cambia, por tanto, de sentido: ya no se cierra el todo a modo de un organismo; es el organismo el que se abre a un todo a modo de este todo virtual.

Por otra parte, tenemos ciertamente una prueba de la finalidad en la medida misma en que se descubren actualizaciones semejantes, estructuras o mecanismos idénticos sobre líneas divergentes (por ejemplo, el ojo en el molusco y en el vertebrado). El ejemplo será tanto más significativo cuanto más separadas estén las líneas y más semejante sea el órgano obtenido a través de medios desemejantes[23]. Se ve aquí cómo en los procesos de actualización

---

sobre sí, se ha cerrado sobre sí, en círculo, no menos que los demás animales: se dirá que está «cerrado». Cfr. MR, 1006, 34; 1193, 273.

[19] EC, 526-528, 37-40.

[20] DS, 203 y ss. (sobre el ejemplo de la «curva plana» y de la «curva de tres dimensiones»).

[21] DS, 84: «un cierto titubeo o indeterminación inherente a una parte determinada de las cosas», y que se confunde con «la evolución creadora».

[22] EC, 529, 41.

[23] EC, 541 y ss., 55 y ss. («¿Cómo suponer que causas accidentales, presentándose en un orden accidental, hayan llegado muchas veces al mismo resultado, siendo las causas infinitas en número y el efecto infinitamente complica-

la categoría misma de semejanza se encuentra subordinada a la de divergencia, de diferencia o de diferenciación. Aunque las formas o productos actuales pueden parecerse, ni los movimientos de actualización se parecen, ni los productos se asemejan a la virtualidad que encarnan. Por eso la actualización y la diferenciación son una verdadera creación. Es preciso que el Todo *cree* las líneas divergentes según las cuales se actualiza y los medios desemejantes que utiliza en cada línea. Hay finalidad, porque la vida no opera sin direcciones; pero no hay «fin», porque dichas direcciones no preexisten ya hechas, sino que son creadas «al par» del acto que las recorre[24]. Cada línea de actualización corresponde a un nivel virtual; pero debe inventar cada vez la figura de esta correspondencia, crear los medios para el desarrollo de lo que sólo estaba envuelto, para la distinción de lo que estaba confuso.

* * *

La Duración, la Vida, es de derecho memoria, es de derecho conciencia, es de derecho libertad. De derecho significa virtualmente. Toda la cuestión *(quid facti?)* está en saber bajo qué condiciones la duración llega a ser *de hecho* conciencia de sí, cómo la vida accede *actualmente* a una memoria y a una libertad de hecho[25]. La respuesta de Bergson es ésta: el impulso vital sólo «pasa» con éxito sobre la línea del Hombre; en este sentido el hombre es sin lugar a dudas «la razón de ser del desarrollo en su totalidad»[26]. Se dirá que en el hombre y sólo en el hombre lo actual se adecúa a lo virtual; se dirá que el hombre es capaz de recobrar todos los niveles, todos los grados de distensión y contracción que coexisten en el Todo virtual. Como si fuera capaz de todos los frenesíes y lograra que sucediera en él todo lo que, en otra parte, sólo se puede encarnar en especies diversas. Hasta en sus sueños recobra o prepara la materia. Y las duraciones que le son inferiores o superiores le son también interiores. El hombre crea, por tanto, una diferenciación que es válida para el Todo, y sólo él traza una dirección abierta capaz de expresar un todo abierto. Mientras que las demás direcciones se cierran y giran en redondo y a cada una le corresponde un «plan(o)» de la naturaleza distinto, el hombre por el contrario es capaz de entremezclar los planos y sobrepasar su propio plano como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante[27].

¿De dónde proviene este privilegio del hombre? A primera vista su origen es humilde. Al ser toda contracción de la duración relativa a una distensión y toda vida relativa a una materia, el punto de partida está en un determinado estado de la materia cerebral. Recordemos que ésta «analizaba» la excitación recibida, seleccionaba la reacción y hacía posible una *separación* entre la excitación y la reacción. Nada sobrepasa aquí las propiedades físico-químicas de una materia particularmente complicada. Pero es toda la memoria, como ya hemos visto, la que desciende en esta separación y llega a ser actual. Es toda la libertad la que se actualiza. Sobre la línea de diferenciación del hombre ha sabido el impulso vital crear un instrumento de libertad, «fabricar una mecánica que triunfase sobre el mecanicismo», «emplear el determinismo de la naturaleza para pasar a través de las mallas de la red que

---

do?») L. Cuénot ha expuesto todo tipo de ejemplos en el sentido de la teoría bergsoniana: cfr. *Invention et finalité en bilogie*.

[24] EC, 538, 51.

[25] Cfr. EC, 649, 182; ES, 818 y ss., 5 y ss.

[26] MR, 1154, 223.

[27] Sobre el hombre que engaña a la Naturaleza, desborda su «plan(o)» y alcanza la Naturaleza naturante, cfr. MR, 1022-1029, 55-64. Sobre el rebasamiento por el hombre de su condición, MR, *passim*, y PM, 1425, 218.

él mismo había tendido»[28]. La libertad tiene precisamente este sentido físico: «hacer detonar» un explosivo, utilizarlo para movimientos cada vez más potentes[29].

Pero ¿en qué parece desembocar este punto de partida? En la percepción; y también en una memoria utilitaria, pues los recuerdos útiles se actualizan en la separación cerebral; y en la inteligencia como órgano de dominio y utilización de la materia. Se comprende incluso que los hombres formen sociedades —no que la sociedad sea sólo o esencialmente inteligente. Sin duda las sociedades humanas implican desde su origen una cierta comprensión inteligente de las necesidades, una cierta organización racional de las actividades. Pero se forman también y sólo subsisten por factores irracionales o incluso absurdos. La obligación, por ejemplo, carece de fundamento racional. Cada obligación particular es convencional y puede rozar el absurdo. Lo único fundado es la obligación de tener obligaciones, el «todo de la obligación»; pero no está fundada en la razón sino en una exigencia de la naturaleza, en una especie de «instinto virtual», es decir, en una contrapartida que la naturaleza suscita *en* el ser razonable para compensar la parcialidad de su inteligencia. Cada línea de diferenciación, aun siendo exclusiva, tiende a alcanzar por los medios que le son propios las ventajas de la otra línea. De este modo el instinto y la inteligencia, en su separación, son tales que aquél suscita en sí un sucedáneo de inteligencia y ésta un equivalente de instinto. Esta «es la función fabuladora»: instinto virtual, creador de dioses, inventor de religiones, es decir, de representaciones ficticias «que harán frente a la representación de lo real y que, por mediación de la inteligencia misma, contrarrestarán con éxito el trabajo intelectual». Y al igual que la obligación, todo dios es contingente o incluso absurdo; pero *tener* dioses, el panteón de los dioses, es natural, necesario y fundado[30]. En resumen, se dirá que la sociabilidad (en el sentido humano) sólo puede existir *en* seres inteligentes; pero no se funda en su inteligencia: la vida social es inmanente a la inteligencia, comienza con ella, mas no deriva de ella. Desde este momento nuestro problema parece que se complica en lugar de resolverse, pues si consideramos la inteligencia y la sociabilidad en su complementariedad y a la vez en su diferencia, nada hay aún que justifique el privilegio del hombre. Las sociedades que forma son tan cerradas como las especies animales y participan de una plan(o) de la naturaleza en la misma medida que las especies y las sociedades animales. Y el hombre gira en redondo dentro de su sociedad al igual que las especies sobre sí mismas o las hormigas sobre su propio campo[31]. Parece que nada aquí puede conferirle al hombre la abertura excepcional anteriormente anunciada, es decir, el poder de sobrepasar su «plan(o)» y su condición.

A menos que esta especie de juego de la inteligencia y de la sociedad, esta pequeña separación entre las dos sea un factor decisivo. Ya la pequeña separación intracerebral hacía posible la inteligencia y la actualización de una memoria útil; más aún, gracias a esa separación el cuerpo imitaba la vida del espíritu en su totalidad y podíamos instalarnos de un salto en el pasado puro. Nos encontramos ahora ante *una separación distinta*, intercerebral, entre la inteligencia y la sociedad: ¿no es este «titubeo» de la inteligencia el que va a poder imitar el «titubeo» superior de las cosas en la duración y permitir al hombre romper de un salto el círculo de las sociedades cerradas? A pri-

[28] EC, 719, 264.
[29] ES, 825-826, 14-15.

[30] MR, 1145, 211. Sobre la función fabuladora y el instinto virtual, 1067 y ss., 113 y ss., y 1076, 124. Sobre la obligación y el instinto virtual, 998, 23.
[31] MR, 1006, 34.

mera vista, no. Pues si la inteligencia titubea y a veces se rebela, lo hace en principio en nombre de un egoísmo que intenta preservar contra las exigencias sociales[32]. La sociedad se hace obedecer gracias a la función fabuladora que persuade a la inteligencia de que ratificar la obligación social es de su interés. Parece que en todo momento se nos remite de un término al otro. Pero todo cambia en la medida en que algo viene a insertarse en la separación.

¿Qué es lo que viene a insertarse en la separación inteligencia-sociedad (al igual que la imagen-recuerdo se insertaba en la separación cerebral propia de la inteligencia)? No podemos responder: es la intuición. En efecto, se trata más bien de llevar a cabo una génesis de la intuición, es decir, se trata de determinar la forma en que la inteligencia misma se convierte o es convertida en intuición. Y si recordamos, de acuerdo con las leyes de la diferenciación, que la inteligencia, aunque se separa del instinto, conserva sin embargo un equivalente de instinto que sería como el núcleo de la intuición, no estamos diciendo nada serio, porque este equivalente de instinto se encuentra por completo movilizado en la sociedad cerrada en cuanto tal por la función fabuladora[33]. La verdadera respuesta de Bergson es muy distinta: lo que viene a insertarse en la separación es la *emoción*. En esta respuesta «no tenemos elección»[34]. Sólo la emoción difiere en naturaleza al mismo tiempo de la inteligencia y del instinto, del egoísmo individual inteligente y de la presión social

[32] MR, 1053, 94; 1153, 222.

[33] Sin embargo, Bergson sugiere esta explicación en determinados textos, por ejemplo MR, 1155, 224. Pero tiene solamente un valor provisional.

[34] MR, 1008, 35 (La teoría de la emoción creadora es tanto más importante cuanto que le da a la afectividad un estatuto del que carecía en las obras precedentes. En *Les Données immédiates* la afectividad tendía a confundirse con la duración en general. En *Matière et Mémoire*, por el contrario, tenía un papel mucho más preciso, pero era impura y más bien dolorosa). Sobre la emoción creadora y sus relaciones con la intuición hay que hacer referencia al estudio de M. Gouhier en *L'histoire et sa philosophie* (Vrin, págs. 76 y ss.).

cuasi-instintiva. Nadie niega evidentemente que el egoísmo proporciona emociones; y más todavía la presión social con todas las fantasías de la función fabuladora. Pero en ambos casos la emoción está siempre ligada a una representación de la que se considera que depende. Nos instalamos entonces en un mixto de emoción y representación sin ver que la emoción es la potencia, sin ver la naturaleza de la emoción como elemento puro. La emoción precede en verdad a toda representación: es la generadora de ideas nuevas. Propiamente hablando, no tiene objeto sino sólo una *esencia* que se extiende sobre objetos diversos: animales, plantas, la naturaleza entera. «Esta música sublime expresa el amor. Sin embargo, no es el amor de nadie... el amor será cualificado por su esencia, no por su objeto»[35]. Siendo personal, no es individual; siendo transcendente, es como el Dios en nosotros. «Cuando la música llora, es la humanidad, la naturaleza entera la que llora con ella. A decir verdad, no introduce estos sentimientos en nosotros; nos introduce más bien en ellos como a transeúntes empujados a bailar.» En resumen, la emoción es creadora, en primer lugar, porque expresa la creación entera; en segundo lugar, porque crea la obra en la que se expresa; y finalmente, porque comunica a los espectadores u oyentes un poco de esa creatividad.

La pequeña separación «presión de la sociedad-resistencia de la inteligencia» definía una variabilidad propia de las sociedades humanas. Ahora bien, sucede que, con ocasión de esta separación, algo de extraordinario se produce o se encarna: la emoción creadora. Ésta no tiene nada que ver con las presiones de la sociedad ni con las protestas del individuo. No tiene nada que ver con un individuo que protesta, o incluso inventa, ni tampoco con

[35] MR, 1191-1192, 270 (y 1007-1008, 35-36).

una sociedad que constriñe, que persuade o incluso fabula[36]. Solamente se sirve de su juego circular para romper el círculo, de igual modo que la Memoria se servía del juego circular excitación-reacción para encarnar recuerdos en imágenes. Y ¿qué es esta emoción creadora sino precisamente una Memoria cósmica que actualiza a la vez todos los niveles, que libera al hombre del plan(o) o del nivel que le es propio, para hacer de él un creador adecuado a todo el movimiento de la creación?[37]. Sin duda esta liberación, esta encarnación de la memoria cósmica en emociones creadoras, tiene lugar en almas privilegiadas. Salta de un alma a otra «de tarde en tarde», atravesando desiertos cerrados. Pero a cada miembro de una sociedad cerrada, si se abre a ella, la memoria cósmica le comunica una especie de reminiscencia, una emoción que le permite continuar. Y, de alma en alma, traza el diseño de una sociedad *abierta*, de una sociedad de creadores, en la que se pasa de un genio a otro por mediación de discípulos, espectadores u oyentes.

La emoción es la génesis de la intuición en la inteligencia. El hombre accede a la Totalidad creadora abierta actuando, creando más bien que contemplando. En la filosofía misma hay todavía demasiada contemplación supuesta: todo ocurre como si la inteligencia estuviese ya penetrada de emoción y, por tanto, de intuición, pero no lo suficiente como para crear conforme a dicha emoción[38]. Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos (al menos los pertenecientes a la mística cristiana, que Bergson describe como actividad sobreabundante, acción y creación en su totalidad)[39]. En el límite, es el místico el que goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica. El alma mística, servidora de un Dios abierto y finito (estos son los caracteres del Impulso vital), goza activamente de todo el universo y reproduce la abertura de un Todo en el que no hay nada que ver o contemplar. Animado por la emoción, el filósofo despejaba ya líneas que se repartían los mixtos dados en la experiencia, y prolongaba su trazado hasta más allá del «giro», indicando en la lejanía el punto virtual donde todos se encontraban. Todo sucede como si lo que permanecía indeterminado en la intuición filosófica recibiera una determinación de un nuevo género en la intuición mística, como si la «probabilidad» propiamente filosófica se prolongase en certeza mística. Sin duda el filósofo sólo puede considerar el alma mística desde fuera y desde el punto de vista de sus líneas de probabilidad[40]. Pero precisamente la existencia misma del misticismo otorga una probabilidad superior a esta transmutación final en certeza, y también como una envoltura o un límite a todos los aspectos del método.

* * *

Al principio nos preguntamos: ¿cuál es la relación entre los tres conceptos fundamentales de Duración, de Memoria y de Impulso vital? ¿qué progreso señalan en la filosofía de Bergson? Nos parece que la Duración define

[36] Hay que señalar que el arte, según Bergson, tiene también dos fuentes. Hay un arte *fabulador*, ya colectivo, ya individual (MR, 1141-1142, 206-207). Y hay un arte *emotivo* o *creador* (1190, 268). Quizás todo arte presenta estos dos aspectos, aunque en proporción variable. Bergson no oculta que el aspecto fabulación le parece inferior en arte; la novela sería sobre todo fabulación, la música, por el contrario, emoción y creación.

[37] Cfr. MR, 1192, 270: «...crear creadores».

[38] MR, 1029, 63.

[39] Sobre los tres misticismos, griego, oriental y cristiano, cfr. MR, 1158 y ss., 229 y ss.

[40] Cfr. MR, 1184, 260. Recordemos que la noción de probabilidad tiene una importancia fundamental en el método bergsoniano, y que la intuición es tanto un método de exterioridad como de interioridad.

esencialmente una multiplicidad virtual *(lo que difiere en naturaleza)*. La Memoria aparece entonces como la coexistencia de todos los *grados de diferencia* en esta multiplicidad, en esta virtualidad. Finalmente, el Impulso vital designa la actualización de este virtual siguiendo *líneas de diferenciación*, que se corresponden con los grados, hasta esa línea precisa del hombre en la que el Impulso vital toma conciencia de sí.

Colección Teorema

Serie menor

TÍTLOS PUBLICADOS

AJDUKIEWICZ, Kazimierz, *Introducción a la filosofía.*
ALLEN PAULOS, John, *Pienso, luego río.*
BARNES, Jonathan, *Aristóteles.*
BARTLEY III, William W., *Wittgenstein.*
BEARDSLEY, *Monroe* C.; HOSPERS, John, *Estética. Historia y fundamentos* (7.ª ed.)
BLACK, Max, *Inducción y probabilidad* (2.ª ed.).
BODEN, Margaret, *Piaget.*
BOOLE, George, *El análisis matemático de la lógica* (2.ª ed.).
BUBNER, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea.*
CAMPBELL, Tom, *Siete teorías de la sociedad.*
COLLETI, Lucio, *La superación de la ideología.*
DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo.*
DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro.* Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978).
FINNIS, J.; JARVIS, J.; TOOLEY, M., *y* WERTHEIMER, R., *Debate sobre el aborto.* Cinco ensayos de filosofía moral.
FOIDOR, Jerry, *La explicación psicológica.*
GADAMER, Hans Georg, *La dialéctica de Hegel.*
GARDNER, Martin, *Comunicación extraterrestre.*
GIMBERNAT, José Antonio, Ernst BLOCH, *Utopía y esperanza.* Claves para una interpretación filosófica.
HARTNACK, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant* (5.ª ed.).
HARTNACK, Justus, *Breve historia de la filosofía* (9.ª ed.).
KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positiva* (2.ª ed.).
LAKOFF, George, y JOHNSON, Marc, *Metáforas de la vida cotidiana.*
MARTÍNEZ, Jerónimo, *Ciencia y dogmatismo.* El problema de la objetividad en Karl R. Popper.
MAYNARD SMITH, John, *Los problemas de la biología.*
MURE, G. R. G., *La filosofía de Hegel.*
NIDDITCH, P. H., *El desarrollo de la lógica matemática* (3.ª ed.).
RICOEUR, Paul, *El discurso de la acción.*
ROSS, David, *La teoría de las ideas de Platón.*

Ruse, Michael, *Sociobiología.*
Russell, Bertrand, *Sociedad humana: ética y política.*
Searle, John, *Mentes, cerebros y ciencia.*
Smullyan, Raymond, *¿Cómo se llama este libro?* El enigma de Drácula y otros pensamientos lógicos (6.ª ed.).
Smullyan, Raymond, *¿La dama o el tigre?* y otros pasatiempos lógicos (3.ª ed.).
Stevenson, Leslie, *Siete teorías de la naturaleza humana* (11.ª ed.).
Weinberg, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval.*
Williams, Bernard, *Introducción a la ética.*
Wolf, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana.*
Woodcock, Alexander, y Davis, Monte, *teoría de las catástrofes.*
Zambrano, María, *El pensamiento vivo de Séneca.*
Zeleny, Jindrich, *Dialéctica y conocimiento.*

- SABER PLANTEAR UN PROBLEMA
- PROBLEMAS INEXISTENTES.
- DIFERENCIAS DE NATURALEZA Y DE GRADO
- LA INTUICIÓN COMO FORMA DE CONTRARRESTAR A LA INTELIGENCIA CON BASE EN LA CRÍTICA.
- LUCHAR CONTRA LA ILUSIÓN.
- RESOLVER LOS PROBLEMAS EN FUNCIÓN DEL TIEMPO MÁS BIEN QUE DEL ESPACIO.
- DIVIDIR EL MIXTO SIGUIENDO SUS ARTICULACIONES NATURALES, SIGUIENDO SUS TENDENCIAS O PRESENCIAS PURAS
- SE TRATA DE DIVIDIR AL MIXTO SEGÚN SU CUALIDAD Y CUALIFICACIÓN O SEA, SEGÚN SU FORMA DE COMBINAR LAS DIRECCIONES DE LOS MOVIMIENTOS DE DURACIÓN Y DE EXTENSIÓN
- LA INTUICIÓN SALTA MANTENIENDO UNA TENSIÓN CON LA INTELIGENCIA MEDIANTE LA CRÍTICA

- SABER PLANTEAR PROBLEMAS (INVENTARLOS)
  + FALSOS PROBLEMAS
  + PROBLEMAS INEXISTENTES

⇓

DIFERENCIAS DE GRADO
DIF. DE NATURALEZA

⇕

INTELIGENCIA CONTRASTADA POR LA INTUICIÓN MEDIANTE LA CRÍTICA

↑

LA INTUICIÓN ANIMA A LA CRÍTICA.

LUCHAR CONTRA LA ILUSIÓN

DIVIDIR LOS MIXTOS SIGUIENDO SUS TENDENCIAS Y ARTICULACIONES NATURALES SEGÚN SU CUALIDAD Y SU CUALIFICACIÓN

RESOLVER LOS PROBLEMAS EN LA DURACIÓN MÁS QUE EN EL ESPACIO.